
شرح الاشارات
للحکیم الکامل نصیر الدین الشهیر بالمحقق الطوسی
فی المطبعة النامیة المملوکة لمنشی نولکشور



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي
واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه
ما اشترطه فی اخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية
اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض
العقل فی مآخذهما والباطل يشاكل الحق فی مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك
الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان
ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع من الشوائب
الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز
فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء
المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل فی منازل المتفلسفة المقلدين
الذينهم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كله
التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله الاصابة فی البيان والعصمة عن الخطاء

[illegible] واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيها اجد مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان قال النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتنى عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة منها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدى بالطبيعيات ايضا ولكن لشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده التي لا يبتنى على مسئلة يقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح هذا المذكور اما اولاً فبان الجوهر ليس جنسًا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيًا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضًا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضًا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضًا يلزم ان يكون الجسم متقومًا بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسًا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسًا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسًا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلًا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرد او لا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين اما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء في موضعه القول فيه ان شاء الله تعالى قال وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

تقسيم

ایاه فتسمیة الرای الباطل او السوال الباطل بالوهم تسمیة للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه یسمی الفصل المشتمل علی حکم مما یحتاج فی اثباته الی برهان بالاشارة والفصل المشتمل علی حکم یکفی فی اثباته تجرید الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فیما سبقه من البراهین بالتنبیه ولما اراد فی هذا الفصل ابطال الرای الاول من الاربعة المذکورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من یظن ان کل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله کل جسم ذو مفاصل قضیة والجسم هو الطبیعی المذکور والمفاصل هی المواضع التی ینفصل و یتصل الجسم عندها وهی مواضع باعیانها عند منتهی الجزء لا یمکن ان ینفصل الجسم عند غیرها فشبهها بمفاصل الحیوانات وسماها **قوله** ینفذ منهم عندها اجزاء غیر اجسام یتالف منها الاجسام وزعموا ان تلک الاجزاء لا یقبل الانقسام لا کسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها فی وسط الترتیب یحجب الطرفین عن التماس **اقول** ذکر للاجزاء احکاما اربعة اولها انها لیست باجسام والثانی ان الاجسام یتالف منها والثالث انها لا یقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع فی وسط الترتیب منها یحجب الطرفین عن التماس وهذه احکام مسلمة من اصحاب هذا الرای اورد الاول منها تقریرا لمذهبهم والباقیة تمهیدا لما ینا قضهم به علی ما ینبغی ان نفعله ناقضوا الاوهام وفی الحکم الثالث اشارة الی وجوه الانقسامات الممکنة وهی ثلثة وذلک لان الاجسام اما ان یقبل الانفکاک والتشکل بعسر کالاشیاء الصلبة او بسهولة کالاشیاء اللینة واما ان لا یقبل کالفلک عند الحکماء وقد ینقسم الاول بالکسر والثانی بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة فی ایراد الفرض ان الوهم ربما یقف اما لانه لا یقدر علی استحضار ما یقسمه لصغره او لانه لا یقدر علی الاحاطة بما لا یتناهی والفرض العقلی لا یقف لتعلقه بالکلیات المشتملة علی الصغیر والکبیر والمتناهی وغیر المتناهی والعبارة عنها فی النسخ مختلفة ففی بعضها هکذا لا کسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفی بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفی بعضها باثباتها ایضا فی الفرض والاول اصح لانه لم یفرق بین القسمة

الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان

كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه في النقض وانما احتذ من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما او ان لاقاهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وتمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأى في نفس الامر فلو اجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى تكون

مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه **قوله** يريد بيان احالة حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة نفسه او لا بالمكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوی وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو
الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذی لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء
واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوی المماس
للسطح الظاهر من المحوی فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم
من المكان والحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما
او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش فی العبارة والمعنى ان الطرف لو حقق
محقق ان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ فی الوسط + **قوله** فيلقى
غير ما لقيه والقدر الذی لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة + **اقول**
ای فيلقى الطرف حال نفوذه من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر
الذی لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان
مغايرة الملاقی فی الحالين من الجانبين فانه يقتضی قسمة الوسط بقسمين ويمكن
ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فی الوسط قبل
تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذی لقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضی
قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه
بان هذا البيان اقناعی لا برهانی وان قوله هذا التفسير يقتضی ان يكون النفوذ الذی هو
حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذی بعد المماسة وقبل تمام المداخلة
وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رای نفاة الجزء الذی لا يتجزی وهو ان يكون
الحركة متصلة فی ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنی على نفی الجزء ولا يصح على
رای مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقی بالحركة الواحدة عندهم شيئا
منقسما فلا يكون للنفوذ فی الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخری فاذن
هذا الكلام على التفسير الثانی لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة
على المطلوب + **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقی
الوسط ملاقيا لاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فی الوضع

اذلا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي **اقول** اى المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي **قوله** وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول** يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا

وهم و اشارة

في مباحث اتصال الجسم وابطال الجزء

بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنوا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا يتناهى نحو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلاً فى الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فانه لا يقبل القسمة فينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء التى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصير جوابه الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو المشهور

قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما اكثر والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهى ان اراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجوداً فى كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضاً وان اراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجوداً فى كثرة حقيقية لانه لا يكون موجوداً فى الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لكنه يكون موجوداً فى كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيداً المقدار بل عسى العدد **اقول** تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلوا اما ان يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق ليس يفيدها ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها يكون فى الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او لشئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا لشئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذا الامتياز اصلاً فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجاً الى هذا البيان لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز فى العوارض فان النقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز فى الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقلياً او قد يكون وضعياً وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كان للكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم **اقول** هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض فى الجهات الثلث حتى تصير المؤلف

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصر حجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضمر فى المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يعرض اولا تاليف الكثرة فى جهة ثم يحتاج للتاليف فى الجهات الاخر غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القايلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا قال

كان نسبة حجمه الى الحجم الذى احاده غير متناه نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر **قول** هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى

المقدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهي القدر الى شئ متناهي القدر
واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا
بعد ان صيره جسماً وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم
والسطح او الخط مثلاً قال لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التأليف والنقص فيكون
نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف
محال ؟ قوله هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد اوليس بازيد منه
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضاً باطل لانه لو كان حقا لكان
نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى فى الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس
الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى
قوله اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلف من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لا متداده مفاصل ؟ قول لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض
الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام وهذا هو المطلوب فى هذا الفصل
وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية
الاولى مهملة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان
الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز
ان يكون من اجزاء مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد
لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا لجزئيا لانه يوهم كذب الكلية فاهملها ليصير الحكم

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليًا قال الفاضل الشارح انه قال
في القضية الاولى لا يجب ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلاجرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية
بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء غير
متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل
عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول
في هذا القسم ايضًا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز
هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما
قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة
كما مرّ والثانية جزئيّة لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيًا وهو قوله فقد
اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح
عليه سوالًا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي
الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد اوجب امكان وجود جسم واحد ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بانّ
هذا الامكان يحتمل ان يكون عامًا وايضا ان كان خاصًا فقوله صحيح وذلك
لانّ الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس
بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معيّن يجب ان يكون عديم المفاصل
الا لمانع خارجيّ كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم
مركبًا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان + قال بل هو
في نفسه كما هو عند الحس اقول الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على
ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صحّ كون الجسم متصلا في

نفس الامر کما هو عند الحس **قوله** لکنه لیس مما لا ینفصل بوجه بل یجب ان یکون قابلا

للانفصال و وقوع للفاصل فیه اما بفك وقطع و اما باختلاف عرضین قارین

فیه کما فی البلقة و اما بوهم و فرض ان امتنع الفك بسبب **اقول**

ای الجسم الذی حکمنا بکونه عدیم الانفصال لیس مما لا ینفصل بل یجب ان یکون

قابلا للانفصال لما مر فی الفصل الاول و اسباب وقوع للفاصل لا یخلو عن الثلثة المذکورة

فی الکتاب لان الانفصال اما ان یکون مؤدیا الی الافتراق او لا یکون والثانی یکون

اما فی الخارج او فی الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع و مثال الثانی ما باختلاف عرضین

و مثال الثالث ما بالوهم **تذنیب** الیس اذا لم یکن تالیفه من احاد لا یقبل القسمة

وجب ان یکون احد وجوه هذه القسمة لا سیما الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة

وهذا باب لاهل التحصیل فیه اطناب وللمستبصر یرشده القدر الذی نوردہ

اقول لما ابطل احتمالین من الاربعة المذکورة بقی ان الحق احد الآخرین فاشار

ههنا الی بطلان احدهما بقوله وجب ان یکون احد وجوه القسمة لا سیما

الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة [illegible] الذی هو مذهب الجمهور من الحکماء

و وجوه القسمة هی الثلثة المذکورة و [illegible] قال لا سیما الوهمیة لان البرهان

المذکور فی الفصل الاول لا یفید الا القسمة الوهمیة و سمی الفصل تذنیبا

لان هذا الحکم فرع علی ما تقدم [illegible] وهذا باب ای مسئلة الجزء الذی

لا یتجزی و ما یتبعه من مباحث الحرکة [illegible] اهل العلم قد اطنبوا الکلام

فیها و المستبصر یرشده القدر [illegible] فی هذا الکتاب و فی بعض النسخ

القدر الذی اوردناه **قوله** تذنیب [illegible] تعلم ایضا مما علمته من حال

احتمال للمقادیر [illegible] تلك الحرکة

ایضا کذلك و انه لا یتالف ایضا [illegible] حرکة و لا زمان **اقول**

قد حصل من المباحث المذکورة ان الجسم [illegible] بنفسه قابل للقسمة الی غیر

النهایة و لزم من ذلك کون [illegible] الجسم [illegible] التی هی الجسم التعلیمی

الذی یدل علی مغایرته للطبیعی تبدله فی [illegible] مسئلة اشکاله

ایضا کذلك و لزم من ذلك کون [illegible] فی نهایة [illegible] الخطوط التی هی

ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد
ثم نبه ان حكم متصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقها في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تصح لحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء **قال** اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول**
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشئ لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز
وينال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشئ بقياسه الى غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك للجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارًا ثخينًا ستعمل لا ينبغى ان يحمل
على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمى والمتصل على
ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية
متصلة ثخينة وانما قدم الثخن لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة
الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة اولى والمقدار
الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمى هو غير الجسم الطبيعى كما مر وذلك لانه يتبدل
فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى يجعل تارة كرة ومكعبا مثلا هو امر
عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعى شيئا
هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى غير
مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه
كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه
ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون الجسم ذا كمية
وذا ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى فاذن قد علمت ثبوت
ذلك للجسم فان قيل بم تعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه
ما لم تعرف مغايرتها له لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا فى موضوع
اعنى جوهريته او ضعف شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من
شانه ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى يتحصل به
جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال
اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية
الحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال باحد
معانيه اعنى الوهمية ولاجل ذلك بيّنا ولها هذا البرهان على ما سيجئ بيانه
فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها غير منفصل
لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه والعدم
اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر **قال** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال

فبعولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا **قوله** يريد بالمتصل بذاته هٰهنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي تخالف الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة ... الذي هو لكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته هٰهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله فبعولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان المقابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرء عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير حصول المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشيء بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول هٰهنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة
وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يصادف اليه
وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل
ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير
وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال
واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر
كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية
لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس
الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي
تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو
الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدما
صرفا فهي تستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل
والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه
هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البيان كليا
وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان
يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحتاج
حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قال وتبين ان القوة لغير ما هو
ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود
الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا عرض الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد
المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالتشخص ومتصلان اخران
بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء

الذی فیه قوة الانفصال الباقی فی الاحوال جمیعاً غیر المتصل بذاته وهو الهیولیٰ وتلخیص هذا البیان ان یقول لما ثبت ان الجسم لا یخلو عن اتصال ما فی ذاته وانه قابل للانفصال حال کونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال لیس بقابلة للانفصال علی وجه یکون حال کونها اتصالاً موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شیٔ غیر الاتصال به یقوی علی قبول الانفصال وهو الذی ینفصل ویتصل مرة بعد اخری فهو الهیولیٰ واعلم ان الاهم فی هذا الباب ان یعلم انه لا یمکن ان یکون الاتصال والانفصال عرضین متعاقبین علی شیٔ واحد هو موضوع لهما وهو الجسم کما سبق الی اوهام المشککین فی وجود المادة وذلک لان ذلک الشیٔ یجب ان یکون فی ذاته غیر متصل ولا منفصل حتی یمکن ان یکون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا یکون من حیث ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد فلا یکون جسماً البتة بل هو المسمی بالمادة ولابد من انضیاف شیٔ ما متصل بذاته الیه حتی یصیر جسماً فذلک الشیٔ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذی هو فی نفسه متصل وقابل للانفصال والذین یجعلون المتصل عرضاً علی الاطلاق ینسون ان کون الجسم متصلاً فی نفسه امر ذاتی مقوم للجسم والجوهر لا یتقوم بالعرض وایضاً ینبغی ان یعلم ان الوحدة التشخصیة والتعدد الذی یقابلها ایضاً لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف علی احوال الشبه المبنیة علی اتصاف المادة بالوحدة والتعدد حسب ما ذکره الفاضل الشارح وغیره کقولهم لو کان تعدد الجسمیة ابعد ... تها مقتضیاً لانعدامها ومحوجاً الی مادة ... فی ... لکان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضیاً لانعدام المادة الاولی ومحوجاً الی مادة اخری ویتسلسل الی غیر ذلک من الشبه وذلک لان المادة الموجودة فی العالمین غیر موصوفة بنفسها بوحدة وکثرة بل انما یتصفان بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشیخ ... الجیولی وهی ان الهیولی علی تقدیر ثبوتها ان کان متحیزة فاما ان ... الاستقلال فاذن کان حلول الجسمیة فیها جمع المثلین ...

بالمحلية اولى من الجسمية وايضاً لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية
فاذا كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال
حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام
منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه متمكنة لذاته الغير
قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الانفصال
والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك ۳ اقول هذا هو الوهم
وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفصال [illegible]
بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل [illegible]
كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان [illegible] سبيل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا [illegible]
قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الاستدادية
عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسطه
طرفيه طرفه من الملاقاة واجب لقبول الانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار
وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن
لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
ولتخالفهما فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه
واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلي جنسا كان
او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص جزئي وقد يمكن ان يؤخذ
من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون
اذا اخذ موجودا في الخارج ولا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه
بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه
من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع قوله وما اختلف

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف
لكونه ماخوذا مع امور يقتضى الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها حاجتها
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت
طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته لحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اقول اى اذا صار بعض احوالها وهى امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه
عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية
محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة
يكون باى الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياه ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى
العموم اليها فى وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور
لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى ساير
الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره
من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوحدة بل للقابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى
الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة
جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها و دخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئا
مع ذلك الشئ الغير المحتاج عنه لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
المحصل بعينه قال الفاضل الشارح اورد الشك اولا فى ان الجسمية طبيعة
نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم
لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات و ناقض بالوجود
الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية و فى الممكن لا يقتضى ذلك و ثانيا
بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى وجوب الحلول بل
يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان
الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته
قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم و مشترك و مقتض
للحكم و فيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة
يقتضى وجوب الحلول لما مر لا امكان الحلول لعدم الحلول والشكوك التى
اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون
غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكليات و نحن بمراعاة ما ذكرنا
فلا فائدة بنا للتطويل بالاعادة **قال** وهم و تنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد
الجسمانى الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من
اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفرض والاوهام
وما تشبهها **اقول** قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة و اما مؤلفة و ذكرنا
المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة و بقى حكم المؤلفة نقول من
المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء
كذيمقراطيس و غيره و هو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق
بل انما هى متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة و تألف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا و ينقسم
وهما بالجهة المذكورة و مقاديرها فى الصغر والكبر و اشكالها مختلفة و ربما زعم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبتنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا

قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك
جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولها
والاول ظاهر الفساد والثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب
يقارنه قلنا لا نزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول فى الافلاك انما المقصود ههنا هو
امكان طريان الانفصال والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك
يكفينا فى اثبات المادة قوله والشيء قد خص القسمة الفرضية والتى باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية
وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان جميع هذه مما يجوزونه ثم بيّن ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية
فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى
قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الا من عائق مانع خارج عن طبيعة
الامتداد لازم او زائل **اقول** هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له
ويكون لازما كما فى الافلاك او زايلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا
وكانه جواب لسؤال [illegible] متصلا عندكم بالجزء الآخر منه
مثلا ومنفكا [illegible] منه وانفصالهما بالفعل
مع اشتراك [illegible] زون مثل ذلك فى البسائط

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لما نع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي هي من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب طبيعته فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية في الطبع اعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه ان يكون حاشية فاثبتت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن المشتركة

واذن لا يحصل منها الا تشخص واحد اولا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زايدًا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف وفى مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عنى بالماهية غيرما اصطلح عليه **تذنيب** اليس قد بان لك ان المقدار

من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولى لاهاوشيئاً هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص فى بعض الاشياء فيبقى لها بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه

اقول يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماها تذنيباً والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاؤه متفتة فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان يكون الهيولى غير متقدرة فى نفسها وكون المقادير اليها متساوى النسب فان ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب تقارنهما بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص فى بعض الاشياء ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هى الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان عادة كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسماً اشارة يجب ان يكون محققاً عندك انه لا يمتد بعد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد فى العلم الطبيعى وهى ايضاً من المسائل اخرى

منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات
ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الهيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
بطلان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود و
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية
انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على
الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه
في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض لسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل لا يتزايد
الا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت بتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب
حاصل ولما كان المثل موجودًا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله
الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي
دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلأ في صدر البحث
بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** ولان من الجائز
ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد
هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر
واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض
بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب
الحجة عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات
التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية
بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس المزيد عليه امكان **اقول**
يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة
اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا [illegible] موجودة
مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة [illegible] هذا
الفاء جوابا لذلك اللازم ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من زيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون
اللام للتعليل في قوله ولان كل ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول توجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر
فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام
كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن
اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل
قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره
المذكور نظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد فان
مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد
ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير
بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد
الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المحال الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد
اخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما
محدودًا بحدٍّ معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة **اقول**
يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة
الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين
محدودًا فى التزايد عند حدٍّ لا يتجاوزه فى العظم **اقول** اى اذا كان لامكان
الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه **قوله** وهذا الى ينقطع [illegible] ولا ينفذان بعد
اقول اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد [illegible] **قوله**
والا امكنت الزيادة على الكثير [illegible] غير المحدود
وذلك محال **اقول** اى ان لم ينقطع الامتدادان [illegible]
انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من جملة [illegible] التى فرضناه [illegible]
الاشتمال على اكثر منها وهو محال [illegible] عند ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال [illegible] ولم يوجد بعد واحد
مشتملًا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادًا على فهم المتعلم **قوله** فبين ان يكون
[illegible] امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه الزيادات الموجودة
بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين وهذا محال **اقول**
ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه
بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملًا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم كان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فقد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصل فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

ههنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد لکون الکل حاصلاً فی بعد علی ما من ذکره فهذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الشارح لانه بذل المجهود فیه **قال** وقد یستبان استحالة ذلک ایضاً من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة اولا یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة **اقول** الوجه الذی یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطر موازٍ لخط غیر متناه یجب ان یسامته بعد الموازاة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اول نقطة یسامتها القطر ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة یسامتها قبل کل نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی تطبیق خط غیر متناه من احدی جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان ینفصل من الجهة التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع تساویهما لامتناع کون الجزء مساویاً للکل وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها لفرض التطبیق فیلزم الخلف من وجوب تناهیهما فی الجهة التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران **قوله** اشارة فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود **اقول** یرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبین اولاً لزوم الشکل للصورة بتوسط التناهی ثم بنی البرهان علیه اما بیان الاول فهو ان الشکل وان قیل فی تعریفه انه ما احاط به حدٌّ واحد او حدود لکنه اذا حقق کان هیئة من الکیفیات المختصة بالکمیات والحد فی هذا الموضع هو النهایة فکان المفهوم من الشکل هو هیئة شیء یحیط به نهایة واحدة او اکثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشیء المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل وهذا معنی قوله فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل وفائدة قوله اعنی فی الوجود ان الامتداد لا یستلزم الشکل من حیث ماهیته لانه یمکن ان یتصور غیر متناه ثم لا یکون ذا شکل بل انما یستلزمه من حیث انه فی الوجود لا ینفک عن شکل ما لوجوب تناهیه **قال** فلا یخلو اما ان یکون هذا اللازم یلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه

او یلحقه ویلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فیه او یلزمه بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل اقول قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها اولما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون محلا وحالا لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية واقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للداخلة للمادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشئ غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا اربعة لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قال ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه

تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله اقول هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيأت التناهي والتشكلات وانما قال هيأت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيأت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيأت التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار

الشئ مع ذلك العارض ثم قال فيجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من مقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اقول اي

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثيره منه وان لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبّر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فسبيه فسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدهما تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم طعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لزم ذلك بسبب

فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته

اقول هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

الا بعد كونه متهيأ لان ينفصل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصول ما يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف ما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي ان يكون بمشاركة من الحامل **اقول** اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **قوله** وهم واشارة اولعلك تقول فهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر

ان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد **اقول** هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا فيلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان التشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد واذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزونه مثله

في الامتداد المذكور فقوله فهذا ايضاً اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله وشبهه بقوله اشياء
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت
احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب
ويكون تجزيه لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان
الغرض اعم الاسباب خصه بالذكر فقوله فنقول لك تريد ان يفرق بين الصورتين
بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملاً ان الفلك
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار
والشكل فيها فيصيرها كلاً ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون
لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء
جزءاً والكل كلاً واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
فضلاً عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه
حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل صورة الكل
اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولاً تلك
الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن
الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة
النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره
والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلما وجب لها اي لهيولي الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالغرض بعد حصول صورة الكل جزءً اله وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءً للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءً احادثاً بعد الكل وقد اختلفت النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول مضافاً اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون معناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو لا صح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميراً يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى

قال فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة وتخلصها و يتجزى بها اقول اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءً امفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياهما المتجزية معها بطريان الانفصال عليها قال واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئاً

الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئاً مدينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع نحو ما سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة اقول يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تصر كلا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تعرض ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا ولم يكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة قال والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصورة والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلافات احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل احد له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاول فلانه مناف للحکم المذکور واما الثانی فلما ذکر فیما بینّا وهذا الفصل والوضع یطلق علی معان منها کون الشئ بحیث یمکن الاشارة الحسّیة الیه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الی بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنی ان الصورة الجسمیة هی العلة فی کون الهیولی ذات وضع ویتبیّن منه انها هی التی تفید تشخص الهیولی وتعیّنها علی ما سیاتی بعد **قال** ولو کان له فی حد ذاته وضع وهو منقسم کان فی حد ذاته ذا حجم **اقول** ای لو کان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا یخلو اما ان یکون منقسما علی الاطلاق ای فی جمیع الجهات او لم یکن فان کان منقسما فی جمیع الجهات کان بانفراد ذاته عن الصورة حجما ذا حجم وقد کان حاملا للحجم هذا خلف **قال** وغیر منقسم کان فی حد ذاته مقطع منتهی اشارة **اقول** وهذا هو القسم الذی لا یکون الحامل فیه منقسما علی الاطلاق غیر منقسم عطف علی قوله وهو منقسم یرید به ان الحامل ان کان بانفراد ذاته ذا وضع وکان غیر منقسم کان بانفراده مقطع ومنتهی اشارة وذلک لان الاشارة امتداد یبتدی من المشیر وینتهی الی المشار الیه وینقطع انتهاؤه بما لا ینقسم فی جهة ذلک الامتداد لانه لو انقسم فی تلک الجهة لکان وراء المقطع شئ من المشار الیه فاذن لا یکون المقطع مقطعا وکل مقطع اشارة فهو ذو وضع غیر منقسم وکل ذی وضع غیر منقسم فهو عند فرض اشارة یمتد الیه ولا یتجاوزه یکون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غیر منقسم کان فی حد نفسه مقطع منتهی اشارة **قال** نقطة ان لم ینقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم فی جهة الاشارة **اقول** ای

[illegible] فی جهة واحدة [illegible] وکان الحامل [illegible]

[illegible] اخری [illegible]

[illegible] الاشارة [illegible]

[illegible] باعراضها [illegible]

مختصا [illegible] ذات وضع بانفراده [illegible]

لكونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهيّاتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل
والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت جزءاً
لا يتجزى والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة
لما مرّ ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ح ذات وضع بالضرورة لامتناع
وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو امّا ان لا يتحصل الهيولى في موضع من
المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
من هذه الاقسام محال لان ببديهة العقل والثالث ايضاً محال لان ذلك الموضع
اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية
النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كانت
اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك فهذان قسمان وهما ايضاً محالان مع ان لكل واحد منهما نظيراً
في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين
واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قال** فليس يمكن ايضا ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب لها
وضعاً هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقها الصورة الاخرى وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول
والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك لحصولها في

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن
هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود
وهو ان يكون الهيولى في صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا
في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعي
للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء
بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون
ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن
ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا تخصص اقرب المواضع لطبيعته
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه
الطبيعي متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء
مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا
جعلناها مجردة اقول هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية
بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان
الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي
يلحقها فهي اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
وح يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا
يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون
لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا
يقال الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها

انما يقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك هو الوجه المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع المائى الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلنا ها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

بان الوضع السابق ايضاً يفيد تخصص قرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس
وضع سابق فلا تخصص و قد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين
هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام
اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصف بالجسمية فهى
وان كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه لكنها تحصل فى احد الاحياز
و اجيب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى فى قبول
اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا
اشكال برأسه ليس فى الكتاب منه عين ولا اثر واما تشككه بتجويز اتصاف
الهيولى فى حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضى احدها تخصصها باحد الاوضاع
الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير متجردة وان لم يتخصص فنسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **ترتيب** فاحدس من هذا ان الهيولى
لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفى نسخة الجسمانية وفى نسخة الجزئية
و ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت
بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشاراً اليها او لا يكون وابطل الاول فى
فصل ثم ابطل الثانى فى الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
يتحصل فى كل الاحياز او لا فى شئ منها او فى حيز معين و لم يتعرض القسمين
الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر
بالحدس بالمطلوب و لم يصرح بثبوته مطلقاً لانه موقوف على التنبيه
بفساد القسمين المحذوفين و اقول يحتمل ان يكون الوجه فى ذكر الحدس
ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد
الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة
بالصورة ابداً وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة
فهى لا يتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا يخلو ايضاً عن صورة

اخر **اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى لا يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً بل انما يقارنها وقتاً دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التي [illegible] مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى [illegible] من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا

قال وكيف ولابد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور

قال وكذلك لابد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول** الجسمية يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعة

على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة
كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصول له فى ذلك الاين ومما يوضح
ذلك بقائها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة
تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او
اصعاده بالقسر اوتكعبه وللفاضل الشارح عليه شكوكا كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف
استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات
الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضائقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعدامًا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته وبالعكس فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدمًا السهولة ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميًا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هي هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير اما اسنادها الى المحل على ماذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعدامًا فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورة اوثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض ينافض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في امكنتها والعود اليها بشرط خروجها عنها وهكذا في البواقي فقد انحل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحاصل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى تعينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبيّن في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لوكان الاختصاص بكل كيفيّة لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدًا الى آخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضًا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون المهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى متخصصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمهية والحقيقة بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائمي ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل بندر وجودها ليصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة

واما الكامل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى

اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم

تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية

وانه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة

سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب

عن السوال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم

يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم

يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها

امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى

مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي

العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة

لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعها

جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد

عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه

بل يكون بسبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر

اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة للتنبيه

ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما

فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى

من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون

ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة

اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة وجزءا منها او لا علة ولا جزء

علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق

من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم

عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها

وبين المعلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما الكل

واحد منهما بالآخر على ماسيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولاً ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفرداً عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولاً بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان مايظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضاً بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ماذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا في ماهيتها المامر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارج لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس مالا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى
للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى
مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها
بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وحدث وجب ان يكون مقارنة
للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة يحصل
بعد وجود الهيولى أقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه
وقع في عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات
الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها
بالفعل اى في تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى
ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها
المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال
وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة
الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا
لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة
لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضايفين
ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب
الصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين وأقول اما تلازم المتضايفين
فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر
كما ظنوا واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا
فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية قال الفرق
بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون
موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون
موجدا كالعلة القريبة وأقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله
القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلولة تصير علة لغيره من حيث يقاس الى
طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

اویکون لا الهیولی تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهیولی الی آخرہ اشارة
الی القسمین الاخیرین مع الشبهة التی یمکن ان یتمسک بها من اراد ان یذهب
الی احدهما وهی ان یقال لما ثبت التلازم فلیس احدهما بالعلیة اولی من الآخر والیه اشار
بقوله ولیس احدهما اولی بان یکون مقاماً به الآخر من الآخر بعکسه بل الحق ان یکون
الاحتیاج من الجانبین علی السواء والاستغناء من الجانبین علی السواء واقول لو کان مراده
ذلک لکان عن ذکر السبب الخارج مستغنیاً وایضاً علی تقدیر الاستغناء من الجانبین
لا یبقی للتلازم معنی بل الاظهر ما ذکرته ویکون قوله اویکون لا الهیولی
تتجرد عن الصورة الی قوله بعکسه اشارة الی القسم الاخیر علی ما یظنه الجمهور
وقوله بل یکون سبب ما آخر تنبیه علی ما هو الحق فی ذلک وقسمة لذلک القسم
الی قسمین قال ثم ههنا شکان لفظیان الاول انه لما ذکر ان قیام احدهما بالآخر
لیس باولی من العکس جعل اللازم ان یکون سبب ما خارج یقیم کل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر وذلک غیر لازم لاحتمال قیام کل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلک غیر لازم لاحتمال قیام کل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غیر
اثبات ثالث وهذا لا یمکن ابطاله الا بالبرهان المذکور علی استحالة ان یکون
فی الوجود موجودان واجبا الوجود متکافیان فی الوجود الثانی ان اراد بقوله
یقیم کل واحد منهما مع الآخر استغناء کل واحد منهما عن الآخر فهو
لا یصح لان مورد القسمة کون الهیولی مفتقرة وهذا المورد لا یحتمل ذلک القسم
وان لم یرد به ذلک لم یکن ذلک القسم مذکوراً فعلی التقدیر الاول بعض الاقسام
مناف لمورد القسمة وعلی التقدیر الثانی بعض الاقسام محذوف اقول الشک
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الی فساده وسیأتی بیانه بقول ابسط
والشک الثانی غیر وارد لان الاستغناء عن الجانبین ینافی تلازمهما

اشارة اما الصور التی یفارق الهیولی الی بدل فلیس یمکن ان یقال
انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهیولی لانها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لابد فی امثال هذه من ان یکون علی احد القسمین الباقیین **اقول**
صور العناصر یفارق الهیولی الی بدل اما الجسمیة فلجواز الانفصال علیها الذی

الطرفين زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صورة الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وههنا سر **اقول** السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعا فانها لا يكون علة مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الشئ سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان و هذه مقدمة مبنية الثانية ان الشئ الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب بحيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي ثم زعم انه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك اليها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعيتين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدماً عليه فثبت
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل
هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود والمتأخرة عن المقدار لكونها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية
واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك
العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي
والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى
ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي
والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم
ان الصورة شريكة علة الهيولى في على مذهبكم مقدمة والحاصل ان الذي

قد ابطل المتن به كون الصورة علة مطلقة قائمة بعينه في كونها شريكة العلة
اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن **قال** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
اقول معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هي المتشخصة **قال** ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود **اقول**
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى
ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون
جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**
حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى **اقول** في بعض النسخ حتى
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل مهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الاخر
عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته العلة وان كانت
ايضا ليس من احواله المعلولة ماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما
داخل في الوجود **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا
ثم نبين احتياج الحجة المذكورة اليه في هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه

وانسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه اتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة فى ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا على الحكم الآخر وهو صيرورتها حالا فى ذلك المحل قوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التى يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للموجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع من ثانية الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله وكل

قسم منهما داخل فی الوجود ان البحث یقتضی وجود القسمین جمیعاً فی القسمین
قال واما بیان ان الشیخ لما ذکر هذا الفصل فی اثناء هذه الحجة فالذی عندی
ان الحجة التی بین یدا الشیخ ان یذکرها ههنا لا تعلق لها بهذا الکلام اصلا بل لوضم
ما قبل هذا الکلام الی ما بعده لتمت الحجة بل هذا الکلام انما یصلح جوابا عن کلام
یصلح ان یستدل به علی ان الصورة لیست علة للهیولی و ذلک الکلام هو
ان یقال ان الصورة اذا کانت حالة فی الهیولی والحال محتاج الی المحل فالصورة
محتاجة الی الهیولی ویستحیل ان یکون تلک الصورة علة لها لاستحالة الدور
فیقال لهذا المستدل لم لا یجوز ان یکون الصورة علة لوجود الهیولی ثم
انه یجب حلولها فی الهیولی لا لان الصورة محتاجة الی الهیولی بل لان الهیولی
بعد وجودها یصیر علة لثبوت صفة للصورة وهی صیرورتها حالة فیها
اولان الصورة علة لحلولها فی الهیولی ویکون اقتضاؤها لثبوت هذا الحکمة
لنفسها مشروطا بوجود الهیولی فیکون الهیولی مع کونها محلاً للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا یکون مباینة عن ذات العلة فهذا الکلام یصلح جوابا
عن هذا الاستدلال ولعل الشیخ انما اورده فی هذا الموضع لانه قال الصورة لو کانت
علة لوجود الهیولی لکانت الاشیاء التی هی علل الصورة سابقة ایضا علی الهیولی
حتی یکون بعد ذلک عن وجود الصورة وجود الهیولی استشعر ان یقال له
ههنا اذا کانت الهیولی محلا للصورة فای حاجة بک الی هذه الحجة الدقیقة
علی انها لیست معلولة للصورة بل یکفیک ان تقول الحال محتاج الی المحل
والمحتاج الی الشئ لا یکون علة لذلک الشئ فلما توقع هذه الاعتراض
ههنا ذکر ما یتبین به ضعف هذا الکلام ثم انه عاد بعد ذلک الی تتمیم الحجة التی
ابتدأ بها فهذا ما عندی فی هذا الموضع هذا الکلام لا یناسب ما ذکره الشیخ فی
هذا الموضع بل الواجب شئ من جنس هذا الکلام مذکورا فیما مر من الکتاب
اشار الی امکان ان یقال ان الشیخ لما ذکر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهیولی
لوجب ان یکون الصورة نفسها مع جمیع علل مهیتها ووجودها وتشخصها
سابقة بالوجود علی الهیولی حتی یکون بعد ذلک من وجود الصورة

الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها حتى يكون بعد ذلك
للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين
جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع
تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة الصورة وهي غير
متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة
اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار
الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
اي مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدر
تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح
للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب
ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا
للوجود مقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا
للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست
معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كانا ايضا ليس من احوال المعلول
لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور
بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا
اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود
عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير متباينة ولم يكن شيء
من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلومات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج
معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود
ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لغوًا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به
لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علمت ان التناهى
والتشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجسمية فى حد نفسها الا بهما او معهما
اقول قال الفاضل الشارح معناه ما مرّ فى المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبين
ان الهيولى سبب لذلك **قال** ومعناه ما مرّ فى المقدمة الرابعة
قوله فيصير الهيولى سببًا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة
بتتميمه وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبيان للخلف وقد نبه
بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهى والتشكل كانا مما به يتم
وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متأخرين عما هو يتمه وجود الصورة كما ذهبنا
اليه والباقى ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجًا
اليها فى ان يستوى للصورة وجود معه فقد صارت الهيولى علة للصورة
فى الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجًا اليها فى ان يستوى
الصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها فى وجود شئ توجد الصورة
به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول**
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة
لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى
فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل
ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون
وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول
انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متأخرة ومتقدمة معًا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى
لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة
واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هى صورة يكون متقدمة

على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه اى قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب ببدل لم يبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواحد ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدم بتقوم امره اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مران الهيولى لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وحدة المادة بدل بدل
البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بذلك الهيولى لان الشيء الواحد
لو يكن متافقا لوجود غيره فلو كانت الهيولى متقومة بالصورة لكانت تقوم
او لا ثم يصير بعينه ذلك متقومة بصورة وقد كنا بينا ان الصورة تقيم
الهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو
معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر لاقامته قال ولقائل ان يقول هذا الفصل
كانه نقض لما مضى ... فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت ... المذكورة على امتناع
كون الصورة علة للهيولى ... مبنية على ان الهيولى في نفس ما ... على الصورة
وشك آخر وهو ان قوله معقب البدل مقيد لا يحالة المادة بالبدل ليس يحيل
على الاطلاق فان الجسم لا ينفك من اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك
فمتى زال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلابد ان يحصل اين آخر
وشكل آخر ومقدار آخر اي كون ... لما مضى ثم لا يلزم ... هذا ...
صورا مقومة للمادة فعلى ... معقب البدل لا ... ان يكون مقيما
بذلك البدل بل لو صح ... في بعض ... بالاعراض واقول
لما تبين من هذا الفصل ... تقدم الصورة ... المسئلة
لا تنعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مفيدة للصورة لكانت متقومة
بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر
وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
للهيولى واشار اليه بقوله على انه ... من جنس ما لا يباين ذاته ذات
الآلة كما سبق ذكره واذا قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما
علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه
جعل ... وجدت ... على ... شريكة علتها
الفاعلية ولو جعل الهيولى ... حيث ...
من حيث هي هيولى ... ويمكن ان ...

ومعطياً للوجود وأما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم احديهما على الاخرى وأما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صوراً فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهراً هو محله ومادته فهذه اعراض اقامت اعراضاً لا انها اقامت اجساماً متشخصة لا في جسميتها بل تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا ان مخيب البدن لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الايون مقيماً للجسم المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة**

ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه من باب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدء انما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فساداً ولان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها. **قوله**

ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر [illegible] ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحدة

منهما تأثير فى ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه ؟ **قوله** وهذا هو الذى يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى الآخر وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه اولم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر وان تعلق فللذات كل واحد منهما تأثيراً فى ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى علىٰ عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم على ماذكرتم عليه حجة بل ازدتم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجاً فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الانضافات لا توجد الا معاً مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معاً وللزم من احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنياً عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان او امران

شيء ثالث لكل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر
وهذا لا يكون دورا انما اذا اخذت الموصوف والصفة معا على ما هو
المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما تحتاج لا في كلها
بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى
فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن الجملتان
بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر على ما قلناه ولا على سبيل الدور فظهر
من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم ذكره
بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تشابه
هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه
من وجه وهو كون احدهما مقدما من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق المتضايفين
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج
مع تعقل الصورة البينة وجودها الى اثبات الهيولى ثم الى ان التضايف بينهما
لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله وهم وتنبيه
فربما ظن انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان
في درجة التعلق والمعية على السواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون
لكل واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ
الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريكة للعلة
وقد بطل منهما ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله
وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو انما خص الكائنة
الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي
لهذا الفصل وهي انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة

الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقب الصورة اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول** لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما وجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الذى يشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخر ذلك الوجود المستفاد منه الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلى فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد فى الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشئ لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا فى كلامه ووجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصور المتجددة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصلى داخلا فى المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يتحصل وجوده

عن السبب الاصلی بتعقیب الصور فیکون فاعل التعقیب هو السبب الاصلی ولعله
سماه اصلا لاجل انه علة لوجهین احدهما بلا توسط والثانی بتوسط المعین الذی
هو الصورة فهو اصل فی العلیة مطلقا وعلی التقدیرین جمیعا فقوله اذا اجتمعا
تم وجود الهیولی یرید به بیان اجتماع السبب الاصل والصورة من حیث هی
صورة لان العلة التامة القریبة هی مجموعهما وهی مستتم الوجود علی ما مر
فاذن الصورة العاقبة شریکة السبب الاصل فی اقامة الهیولی بما یشارک به الصورة
الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غیر الذی کان بالفعل بما یخالفها من الاحوال النوعیة

قوله وتتشخص بها الصورة وتشخصت هی ایضا بالصورة علی وجه یحتمله
بیانه کلام غیر هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بین
کیفیة تعلق وجود الهیولی بوجود الصورة اراد ان یشیر الی کیفیة
تشخص کل واحدة منهما بالاخری ثم ان فیه شیئا وذلک انا قد بینا فیما مضی
ان کل نوع یحتمل ان یکون له اشخاص کثیرة فذلک النوع انما یتشخص بالمادة فیتشخص
تلک المادة ان کان لمادة اخری لزم التسلسل فزعم الشیخ ههنا ان کل واحدة
منهما اعنی الهیولی والصورة تتشخص بالاخری وهذا لا یقتضی الدور لانا نجعل
ذات کل واحدة منهما علة لتشخص الاخری و لقائل ان یقول ان تشخص کل
واحدة منهما بذات الاخری متوقف علی انضمام ذات کل واحدة منهما الی ذات
الاخری وانضمام کل واحدة منهما الی ذات الاخری متوقف علی تشخص
کل واحدة منهما فان المطلق غیر موجود وما لیس بموجود فلا ینضم الیه غیره
ویمکن ان یجاب عن ذلک بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الی المهیة
لا یتوقف علی صیرورة کل واحدة منهما موجودا وهکذا ههنا اقول
تشخص الهیولی بذات الصورة معقول فان الهیولی انما یصیر هذه الهیولی
بعینها لاجل صورة بعینها لا من حیث انها هذه الصورة بل من حیث
انها صورة ما کما مر واما تشخص الصورة بذات الهیولی من حیث انها
هیولی فلیس بمعقول بوجهین الاول ان هذه الصورة لم یصر هذه الصورة
بعینها لاجل الهیولی من حیث انها هیولی فان هذه الصورة لا تنتقل مفارقة

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثانى ان ذات الهيولى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة التشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه مذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية فغير صحيح لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية فى احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول لما كان

كل واحد منهما يرفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر فى التقدم والتأخر

والذى يخلصك من هذا اصل متحققه وهو ان العلة كحركة يدك

بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس

اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة

يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة

يدك كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على

رفع المعلول بالذات كما مر فى ايجابيهما ووجوديهما **اقول** لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما
بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي
التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم
من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم المعلول كما كان في جانب الوجود وايجاب العلة
مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول

قال تنبيه يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته
في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارقه صورته هو الفلكيات
باسرها فبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى
والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو
باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز
ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة
وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان
لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى
قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا بشيء واحد وهو انا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها
بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مستبقي
للمادة بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا فيهما بان القابل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لم يذكر في العنصريات
هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة
ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا لشيء آخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**

الجسم ينتهي ببسيطة وهي قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط

ينتهي بنقطة وهي قطعه اقول الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مرّ والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي انما تصير معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهور فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به يتناهى الجسم فاقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم

بمعنی نفاده وانقطاعه وانتهائه للانعدام المطلق فتاالثها اضافة عارضة للجسم وانما استدل علی ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانی له اذ هی مقارنة ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول کان المجموع سطحا مضافا الی ذی السطح واذا اعتبر عروضه للثانی کان نهایة مضافة الی ذی النهایة **قوله** والجسم یلزمه السطح لا من حیث یتقوم جسمیة به بل من حیث یلزمه التناهی بعد کونه جسما ولا کونه ذا سطح ولا کونه متناهیا امر یدخل فی تصوره جسما ولذلک قد یمکن فو ما ان یتصور ولجسما غیر متناه الی ان تبیّن لهم امتناع ما یتصورونه **اقول** قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهی لیسا جزئین لماهیة الجسم لامکان انفکاک تصور الجسم عن تصورهما حین یتصور جسم غیر متناه والشئ لا یتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض علیه بانا نتصور الجسم ونحتاج فی معرفة تألفه عن الهیولی والصورة الی الحجة ولم یکن ذلک الا لکون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مکتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مکتسبا بحدود مشتملة علیهما او یکون تصور الشئ غیر مقتض لتصور اجزائه وکیف دارت القضیة فلم لا یجوز مثله فی السطح والتناهی اقول والجواب عنه ان اجزاء التی فی العقل اعنی الجنس والفصل غیر اجزائه فی الوجود اعنی الصورة والمادة والجسم نتصوره باجزائه العقلیة ونطلب بالحجة اجزائه الوجودیة وان کانت الاولی مشتملة بالقوة علی الاخیرة فان الابعاد المأخوذة فی حد الجسم یدل علی صورته والقبول المأخوذ منه یدل علی مادته والسطح والتناهی لا یعقل کونهما جزئین عقلیین اذ هما لیسا بمحمولین علی الجسم فتبین الشیخ اولا انهما لیسا بجزئین فی الوجود وذلک لان السطح یلزم الجسم بسبب التناهی المتعلق بطرفه والجزء لا یکون کذلک ثم احتمل ان یتصور کون ذی السطح وذی التناهی جزئین عقلیین لکونهما محمولین علیه فبیّن الشیخ ایضا انهما لیسا کذلک لانفکاک تصوره عن تصورهما فاعلم ان الشئ کما یتقوم بجزئه العقلی وبجزئه الوجودی فقد یتقوم بعلته کالمادة بالصورة وحصة

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواسطة من هذه المعاني اما الاول
فلما مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة
التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح
له وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض
يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح
له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن
ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان
لم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية
اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض
لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم ان الشيخ
ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة
مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل
اضافة العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك
الاضافة لا يعقل الا بعد العروض وانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط
في كلامه فلا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض
لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة
باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير
اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والنقطة
فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة
اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي
يستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقته هى اعظم الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء فى المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها **اقول** يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط الدائرة كوجود نقطة فى ثلثها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير هذا الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول

فی سائر النقط فاذن یکون النقط الغیر المتناهیة موجودة بالفعل ویلزم من ذلك الانقسام الغیر المتناهی بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لایوجب الانقسام فاذن الحرکة ایضا لایوجب الانقسام والجواب ان هذا کله فرض والفرض لایرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل یرتفع بان لایفرض والدائرة ان لم یفرض فیها شئ لم یلزمها شئ مما ذکر وهذا حکم لایختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهی له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهی ممتازة فی نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها یمتاز بالفرض ولا یرتفع بان یقول انها لازمة وان لم یفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فی الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصیل واما الذی یقال بالعکس من هذا ان النقطة بحرکتها یفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهیم والتصویر والتخییل الا یری ان النقطة اذا فرضت متحرکة فقد فرض لها ما یتحرك فیه وهو مقدار ما خط او سطح فکیف یتکون ذلك بعد حرکتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور کیف یترتب فی الوجود وان الذی یقال بخلافه لتفهیم المبتدئین شئ غیر حقیقی بل هو تخییلی فقط والفاظ الکتاب غنیة عن الشرح **تنبیه** اما اسهل ما یتأتی لك تأمل ان الابعاد الجسمانیة متمانعة عن التداخل وانه لاینفذ جسم فی جسم واقف له غیر متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهیولی ولا لسائر الصور والابعاد **اقول** یرید بیان امتناع تداخل الابعاد الجسمانیة وکانه یدعی کون هذا الحکم اولیا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبیعیات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادیر ولبناء نفی الخلاء علیها والاستشهاد بان الجسم لاینفذ فی جسم واقف له غیر متنح عنه تذکیر للاستقراء الذی اکتسب النفس بهذا الحکم الاولی فی مبادی التعلیم وبامثاله فان من یتوقف ذهنه عند حکم اولی ینبه علیه بالاستقراء وکذلك قوله وان ذلك

التمانع للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضاً تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضاً حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغى ان يقول من حيث هى مقادير

اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساماً ما محدودة المقدار وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعاً مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فان كان بينها خلاء عن الاجسام وامكن ذلك فهو ايضاً بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شئ محض وان كان لا جسماً

اقول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شئ محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعداً مقطوعاً ولا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساماً يختلف ابعاد ما بينهما ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا فتبين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والنقد يروانه يجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي
ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذو كم متصل اعنى الجسم
فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لاشيئا محضا كما زعمت
الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه واذ قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعدينها
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثانى
وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم
الذى ثبت فى الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ما تبين
فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره
فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء
يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام
فى حركاتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور
ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه
مقدمة لم يتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام
فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا متحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف
يقع الاشارة نحو لا شئ فتبين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة
هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات **قال**
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح
فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ماليس بموجود والثاني ان الجهة مشار اليها
وما يشار اليه فهو موجود **قال** اشارة اعلم انه لما كانت الجهة
مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون
الجهات لوضعها يتناولها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس
يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم يبين بهذا القياس ايضا
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان
لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع
وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية **اشارة** لما كانت الجهة
ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما يكون منقسمة
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض
لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء الجهة فبين
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة
فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان
مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على
بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود
ثم قصد بيان المهية وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق
ذلك لوجود تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر
ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه
وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم
فى جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم
فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة فى الشئ
المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان
والا فجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى يقطع بالحركة وهو محال
فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما
فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك
الى الجهة ليس يجعل الجهة مما ينوخى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوخا
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو
هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك فى كبرى احد القياسين
اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض
كلية الكبرى فاجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود
وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المطلوب
وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة يكون موجودة

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ماسعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع هذا الجواب جدلی غیر برهانی ولذلك قال ان الحق هو الفرق

النمط الثانی فی الجهات واجسامها الاولی والثانية **اقول** الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الی ما يتقدم عليها ويحددها وهی اجسامها الاولی والی ما لا يتقدم عليها بل تحصل فيها وهی اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الی جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الی جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعدل عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك

اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة ثم نقول قبل الخوض فی تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التی تمر بنقطة وتقوم بعضها علی بعض علی زوايا قوائم اعنی ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولی ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلی راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضی ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلی اقوی جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقی ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلی وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فی سائر الحيوانات والاجسام حتی الفلك علی هذا النسق فهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات علی بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التی هی اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها فی جسم واحد بل بالقياس الی نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهی بالقوة **اقول** وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين اما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها

الفلكية

النقطية والخطية والسطحية ان سميناكل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرر فيما مرفان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث
ليست اطرافا الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح و لنرجع الى
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى مالا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه
وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق
والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا
وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي
ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام
والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الرأس
والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
هو الذي يلي القدم بالطبع وفسرناه ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان
الذي تسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله فيما يلينا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه تشبه قدامه ومايقابله خلفه واحد قطبه علوه
والآخر سفله وذلك شئ لا ينصوب فيه فائدة تم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالفرض قال فلنغد عما بالفرض اى فلنجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط
قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس
حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب
اذن ان يقع لشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو
ما يليه وفى كل امتداد محصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما
محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان
احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض
وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بالحاطة
والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او كان خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذات
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تقدير الجهة
ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين
ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديد ين متقابلين وما لو يكن
الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم تتحدد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع
محاذات ما فى الكتاب ان نقول فقد ثبت ان للجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او فی شیء مختلف والاول محال لعدم اولویة بعض الحدود المفروضة فیه بان یکون جهة من سائرها ولکون الحدود المفروضة فیه بالفرض وغیر متناهیة وکون الجهتین بالطبع واثنتین فحسب فاذن الثانی حق وهو ان یکون ذلک التعین بشیء مختلف خارج مما تشابه وذلک الشیء لا محالة یکون جسما او جسمانیا لوجوب کونه ذا وضع فهو اما جسم واحد یحدد الجهتین معا او جسمان یحدد کل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد یکون محددا اما من حیث هو واحد او لا من حیث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حیث هو جسم واحد فلا یمکن ان یکون محددا لان کل ممتد فله جهتان هما طرفاه وذلک لوجوب تناهیه کما مر وکذلک اللتان بالطبع فانهما ایضا طرفا امتداد واحد فالمحدد یجب ان یحدد جهتین معا والجسم الواحد من حیث هو واحد ان حدد ما یلیه بالقرب فلا یمکن ان یحدد ما یقابله لان البعد عنه لیس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقی ان یکون المحدد اما جسما واحدا لا من حیث هو واحد واما جسمین ثم نقول وهذا الثانی ایضا باطل لان التحدد بجسمین لا یخلو اما ان یکون علی سبیل احاطة احدهما بالآخر او علی سبیل المباینة والاول یقتضی دخول المحاط فی التحدید بالعرض لان المحیط وحده کاف فی تحدید امتدادین بالقرب الذی یتحدد باحاطته والبعد الذی یتحدد بابعد حد من محیطه وهو مرکزه فهذا القسم راجع الی ما کان المحدد جسما واحدا لا من حیث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان یکون بالمباینة فانه باطل بوجهین احدهما ان کل واحد من الجسمین لا یتحدد به الا القرب منه ولا یتحدد البعد عنه فاذا لا یتحدد الجهتان معا بکل واحد منهما [illegible] ان المحدد یجب ان یحدد جهتین معا والثانی ان لکل واحد منهما جهات لا یتناهی بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه فی جهة من تلک الجهات وعلی بعد معین منه دون سائر الابعاد [illegible] لیس باولی من وقوعه فی جهة اخری وعلی بعد اخری مما یمکن فان الوقوع فی کل جهة وعلی کل بعد من ذلک یمکن بحسب العقل وان [illegible]

في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه
في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما
فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد
الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث
الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم
واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة
لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب
ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق
او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في مرتبة الوجود على هذا بعلية او على
ضرب اخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل
جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه
ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة
الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها
لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي
لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة
لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي
يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه
لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد
بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذي علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على
ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم وعلى المعلول ايضاً متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا اما فى الكتاب ظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعى جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعى والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هى مقاطع الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض ثم اعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساماً فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجئ بيانه بل من حيث هى ذوات الجهات اعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد توجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين ثم وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره فى النمط السادس فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتاخر عن الشئ ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له وضع

لا يفارقه **اقول** يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة
ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان
ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد
ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بنسب بعض اجزائه الى
بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة
فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض
اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا
واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه
مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن
بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب
الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات
الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه
في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا
بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه
يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول وان كان
للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة **اقول** معناه
لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان
للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد بما يحدده
ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد
بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير
ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه
هو ان يكون المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا
على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع
متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
فيجوز ان يصير محددا الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون
قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ
غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني
في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنبيها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثاني لانه ثاني المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه
فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله
في الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد
هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط
في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان
الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحديهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ
سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء
ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر
والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون

فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ وآما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول وآما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتى له بيان آخر وآما الشك الثانى فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل وآما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كما فى العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فآنا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد فى فلك القمر نحكم حينئذ ما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم سيتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى ثالثا فى المعنى **قوله** ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع **اقول** اى خليق بالمحدد الاول ان يكون فى ترتيب الابداع متقدما وهو

بان يكون

بان يكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى اذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضاً بان يكون ما دونه محتاجاً اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سيذكر فى النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعاً ولا بالعلية لما سيأتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضاً بالطبع ويبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديراً **اقول** المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تقتضى متناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض جميعها الى المركز وهى التى يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القرب بجهة و بعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدود و يلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع **قوله** يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلى وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً و هى بانفرادها لا يكون مبدأ الحركة والسكون معاً بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة

الملائمة ووجود ما ويراد دبما يكون فيه ما يتحرك وتسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادی الصناعیة والقسریة فانها لا یکون مبادی لحرکة ما یکون فیه وبالاول عن النفوس الارضیة فانها یکون مبادی لحرکات ما هی فیه کالانماء مثلا الا انها یکون مبادی باستخدام الطبایع والکیفیات وتوسط المیل بین الطبیعة والجسم عند التحریك لا یخرجها عن کونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ویراد بقولهم بالذات احد معنیین احدهما بالقیاس الی المحرك وهی انها محرك لا عن تسخیر قاسر ایاها بل بذاتها علی وجه یوجب الحرکة ان لم یکن مانع وثانیهما بالقیاس الی المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ویراد بقولهم لا بالعرض ایضا احد معنیین احدهما بالقیاس الی المتحرك وهو ان الحرکة الصادرة عنها لا یصدر بالعرض کحرکة الساکن فی السفینة والثانی بالقیاس الی المحرك وهو انها تحرك الشیء الذی لیس متحرکا بالعرض کصنم من نحاس فانه یتحرك من حیث هو صنم بالعرض والطبیعة بهذا التفسیر الطبع الذی یعم الاجسام حتی الفلك وربما یزاد فی هذا التعریف قولهم علی نهج واحد من غیر ارادة ویخصص المعنی المذکور بما یقابل النفس وذلك لان المتحرك یتحرك اما علی نهج واحد ولا علی نهج واحد وکلاهما بارادة او من غیر ارادة فمبدأ الحرکة علی نهج واحد من غیر ارادة هو الطبیعة وبارادة هو القوة الفلکیة ومبدأها لا علی نهج واحد ومن غیر ارادة هو القوة النباتیة وما بارادة هو القوة الحیوانیة والقوی الثلث تسمی نفوسا فهذا معنی الطبیعة واما القوة فقد ذکرنا انها مبدأ التغیر من شیء فی غیره من حیث هو غیره وفائدة هذا القید ان الشیء الواحد من حیث هو واحد یمتنع ان یکون فاعلا وقابلا مثل الطبیب اذا عالج نفسه فلا یقبل العلاج من حیث هو طبیب بل من حیث هو مریض والحیثیتان یقتضیان التغایر فقول الشیخ الجسم البسیط هو الذی طبیعته واحدة تعریف للبسیط ویعنی بالطبیعة ما یعم الاجسام ای هو الشیء الذی یکون المبدأ المذکور فیه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبیعة الواحدة

قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده
وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع او لا يكون مجتمعاً من اشياء
مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شئ واحد
فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء ولكل جميعاً شيئاً
واحداً **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة وسائر
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف **اقول** ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما على
ما سيأتى فى الفصل الثانى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل
جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا تختلف اقتضائها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء واحداً
غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس يقينياً
لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة
لكن لما كان الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكى
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو
قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم
اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من
موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك
اقول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان فيه طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف للاجسام والثانى وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم والمراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على ما حقق
لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير
غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا اوشكلا قسريا كتأثير
الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة [illegible]
اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون
الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى البعض
لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غيره [illegible]
كما حمله [illegible] انما [illegible] على [illegible] لانه [illegible] تقتضيه [illegible]
من خارج [illegible] هذا [illegible] لان محدد الجهات [illegible]
وضع الا [illegible] بسبب ترتيب الا[illegible]
فانه هيئة تعرض [illegible] المعنى واما الوضع [illegible]
وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية [illegible]
في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة واذن لا وجه لحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى [illegible] الجسم مبدأ استيجاب [illegible]
وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضيه [illegible]
والسبب يكون اما خارجا او [illegible] يكون خارجا
عنه لانا فرضنا [illegible] غير منفك
من هذا العارض [illegible] فيه بين
الاجسام كالصورة [illegible] منها بعض
الاجسام والاول يقتضي ان [illegible]
[illegible] امور [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] طباع الجسم [illegible]

والتشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما [illegible] بلها القسر [illegible] لكن الجسم يكون بحيث يرجع الى ما يقتضيه طباعه منها [illegible] القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما [illegible] لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال

[illegible] وللبسيط [illegible] مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه

[illegible] ما يحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا تساوت

[illegible] مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان [illegible] يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال [illegible] بأ بموضع وأ علم ان الجسم اما بسيط او مركب والبسيط [illegible] الا مكانا واحدا الا معنى ولما لم يكن للبسيط جزء الا [illegible] الكل [illegible] الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية [illegible] فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان [illegible] التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي [illegible] وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه [illegible] خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب [illegible] في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان [illegible] هي امكنة البسائط بعينها [illegible] وذكر وجه تعينها وتقريره [illegible] غالبا على الباقية بالاطلاق اولا يكون والثاني [illegible] ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا [illegible] ان تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان اولا [illegible] فالمركبات بحسب [illegible] ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب [illegible] القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم
الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار
المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الجاذبات فيه
عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثمه كالحديد التي
تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت
الجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا
على وجه يكون كل جزء منهما في مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل
جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل
جزء منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك
فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الجاذبات عن المركب والرواية
الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيطة وثلثة
مركبة وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم
من شأنه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
لدلالة الحكم عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه

طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة
واحدة اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على
البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي
لذلك وهو الطبيعة واحدة وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات
لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي
بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن
المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة
يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد یکون متشابهة المعلولات فان قیل
یلزم علی ذلک ان الاشکال کما یمکن استنادها الی الطبایع المختلفة
یمکن ایضاً استنادها الی الجسمیة المشترکة فیها قلنا انها من حیث
هی مطلقة کذلک من حیث هی معینة متأخرة عن المقادیر التی تختلف
باختلاف الطبائع ولذلک کانت مستندة الی الطبایع وللقائل ان یقول
نما بال اجزاء الارض لیست مستدیرة مع انها بسیطة والقول بان
استدارتها زائلة بالقسر ویبوستها مانعة عن العود الیها یقتضی ان یکون
طبیعة واحدة مقتضیة لشئ ولما یمنع من حصول ذلک الشئ والجواب
ان ذلک انا وقع بالعرض فان الطبیعة اقتضت بالذات شکلا واقتضت کیفیة
حافظة للشکل فاقتضاؤها تلک الکیفیة لایخالف اقتضاؤها الشکل
بل هو مؤکد له لو خلیت وطبیعتها لکن القاسر لما ازال الشکل ولم یزل
الکیفیة صارت الکیفیة حافظة للشکل القسری فهی مانعة عن العود الی الشکل
الطبیعی بالعرض وانما عرض ذلک لزوالها من الحالة الطبیعیة من وجه
وبقائها علیها من وجه واعترض الفاضل بان الفلک عندکم لا یقتضی
وضعاً معیناً مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلولا یجوز ان یکون
الاجسام فلا یقتضی مواضع واشکالا معینة مع استحالة خلوها عنهما
والجواب ان الفلک مع قطع النظر عن غیره لا یوجب الوضع الذی هو هیئة
بسبب نسب الاجزاء الی الغیر اصلا لا مطلقا ولا معیناً فلذلک حکمنا بانه
لا یقتضی وضعاً معیناً والجسم مع قطع النظر عن غیره یقتضی مکاناً وشکلاً متعینین
فلذلک حکمنا بذلک واعترض ایضاً بان متممات الافلاک والنقر التی ترتکز
فیها التداویر والکواکب من الافلاک مع بساطتها مخالفة بحسب الشکل
لما تقتضیه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلک بالقسر وبان القوة
المصورة ان کانت بسیطة فحدها اما بسیط واما مرکب والاول یقتضی
ان یکون شکل الحیوان کرة والثانی یقتضی ان یکون مجموع کرات
بعدد البسایط التی فی محل المرکب وان کانت مرکبة من قوی فالدن

كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا او حيوانا فى هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت وحيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل فى الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقرر من ذلك الفلك كرة يختص بها هى فلك خارج المركز او تدويرا وكوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثانى ان القوى بها المصورة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك انها يفعل فى اجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه لان المحل المنفعل منها ليست هى الاجزاء افرادا بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التى هى كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال تنبيه

الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفى بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه

فسبب حتاجه الى ذلك ان الحركة لا يخلو من حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما يقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة العارضة لهما فما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعاً لعدم الاولوية فاقتضت اولاً امراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة لا يحس لمانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً بل اشار الى كونه محسوساً بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه

وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول **اقول** لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور التى تيجم وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعاً من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وكذلك يكون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتبنه او لتخلخله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين مختلفين معاً بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجهاً الى مقصد ما ويلزم عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم تاخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً فى افنائه قليلاً قليلاً ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة

فی الاخر حیادا الی ان یقاوم الطبیعة الباقی من المیل القسری فیبقی الجسم عدیم
المیل ثم یعید الطبیعة میلها مشوبا بآثار الضعف الباقیة فیها وتشتد المیل
بزوال الضعف فیکون الامر بین قوة الطبیعة والمیل القسری قریبا من الامتزاج
الحادث بین الکیفیات المتضادة واذا تقرر ذلک فنقول قول الشیخ وقد یکون
من طباعه اشارة الی المیلین الطبیعی والنفسانی وقوله وقد یحدث فیه
من تأثیر غیره اشارة الی القسری وقوله فیبطل المنبعث عن طباعه الی ان یزول
فیعود انبعاثه اشارة الی امتناع اجتماع المیلین وابطال القسری الطبیعی وعوده
عند زوال القسری کما یشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه
وتمثل فی ذلک بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضیة التی یستحیل الیها
الماء لیتصور کیفیة التقاوم المذکور فانه کما لا یجتمع فی الماء حرارة
وبرودة بل یکون ابدا متکیفا بکیفیة متوسطة بین غایتی الحرارة الغریبة
والبرودة الذاتیة تارة امیل الی هذه ویسمی حرارة وتارة امیل الی تلک
وتسمی برودة وتارة متوسطة بینهما ولا تسمی باسمیهما وذلک بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبیعة المبردة کذلک ههنا لا یجتمع فی الجسم میلان
بل یکون ابدا ذا حال بین المیل القسری الشدید والطبیعی الشدید تارة تسمی
بالمیل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة یعدمهما معا وذلک
بحسب تفاعل المیل القسری والطبیعة وکما کان فعل الطبیعة المائیة
عند وجود العرض الذی یقتضیه وهو البرودة حفظه وعند وجود ایضا
کالحرارة افنائه وعند الخلو منهما ایجاد البرودة کذلک فعل الطبیعة
فی الجسم مادام مفارقا لحیزه عند وجود المیل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
میل غریب یخالفه افنائه وعند خلو الجسم عن المیل ایجاد المیل الطبیعی فهذا
ما ینبغی ان یتحقق لیندفع الاشکالات التی تورد فی هذا الموضع کما یقال لولا اجتماع
المیلین لکان الحجران المتساویان اللذان یرمیهما قوی وضعیف متساویین
فی السرعة ولکان وقوف حبل یتجاذب طرفاه بقوتین متساویتین ممتنعا
قوله وانما یکون المیل الطبیعی لا محالة نحو جهة تنحط الیه الط

لمّا كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه **اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فاذن الجسم الذي اصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شئ من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكلما كان الميل الطبيعي قوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف الثاني المذكور بتنائه ما يجيء من الحكم عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى اعمال التي عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ... ... في زمان اطول وليكن ميل ضعف من ذلك الميل ... ... الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة

الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان

عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذى ممانع فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال فى السرعة والبطء هذا محال **اقول**

يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة فى زمان طويل وقصيرة فى زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع فى زمان اقصر وبحد ابطأ فى زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول فى المسافة والقصر فى الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطء تستدعى شيئا آخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حدها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التى مبدأها [illegible] او قسر فيحتاج الى ما يحدد حدها [illegible] غيرها التى ذاتها تكاد تحصل فى غير زمان [illegible]

ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتحره ما يمكن ان يكون لا يقع ايضاً بسببه
تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشيء آخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئاً ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل
الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي واثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسراً وهو مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء كانت نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة
في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركاً عديم
المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
لا محالة في زمان اكثر وثالثاً مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وتلزم من ذلك
الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
لا في زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضاً محال لما مر فهذا تقرير ما صدرهم في هذا
الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان للحركة بنفسها الست. ... زمانا ... بحسب المعاوقة

فلتستجمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فی جمیع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على هذا الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء فی زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فی نصف ذلك الزمان او فی ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فی الكتاب ان الجسم الذی لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذی هو المعاوق الداخلی مسافة ما فی زمان وليتحرك مثلا فی تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها فی زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل من معاوقة اقل على نسبة يقتضی ان يقطع فی ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذی الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوی الى الضعيفة فيكون فی مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض بعد ذلك الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوی ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فی الاجسام الطبيعية مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلئن قلت معاوقة ... كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فی القسرية ثم قال من ذلك

بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معاوق لانه مستمر فى الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها ما يحل فى جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم
البتة بل هو محال فى الطبيعية كما مر فههنا ك من خارجه فاذن معاوقة
القوام كافية هناك واما القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى
فى القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك لما بينا من الفرق **تذكير**
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
ملاميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل **اقول**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل
فى زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء من محدثه او اتفق ...
اسباب خارجة لا يتعرى من تعاوقها اياه وضع او شكل صار اولى به كان ...
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب ...
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعى جزئى يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام فى الشكل
لكنك تحب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مجردا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم

کذلک وانظر هل یلزمه شکل ووضع واما الحدث فانه لن یخص ذات الجسم عند الحدوث
بمکان دون مکان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا وان کان
لاستحقاق فذلک ذلک وان کان لداع غریب غیر الاستحقاق فهو احد اللواحق
غیر المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان کان اتفاقا والاتفاق لاحق غریب
وستعلم ان الاتفاق یستند الی اسباب غریبة **اقول** وقد مر بیان ان الجسم
یقتضی بالطبع موضعا وشکلا معینا وهذا الی هم تشکیک فی ذلک وانما
اخره الی هذا الموضع لانه لما ذکر استیجاب الجسم للموضع والشکل اراد ان یذکر
الامور الطبیعیة معا فذکر المیل بعقبه ثم لما فرغ من ذلک عاد الی ذکر الاشکال
علی حکمه الاول وتقریره بحسب ما فی الکتاب ان یقال لیس یجب ان یکون ذات
کل جسم هی المقتضیة لان یکون له موضع او وضع وشکل والوضع ههنا لیس
بمعنی المقولة بل بالمعنی المذکور وانما قال موضع او وضع لیکون الحکم
کلیا ولم یورد مع الشکل لفظة او لانه یعم الاجسام کلها قال وذلک لان
من الجائز ان یخصص محدث الاجسام کل جسم فی ابتداء حدوثه بمکان او وضع وشکل
علی سبیل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقیة لا یتعری الجسم عنها کارادة المؤثر
او مصلحة ذلک الجسم او ترتیب ونظام للاجسام کلها ثم صار ذلک المکان او الشکل
بعد الحصول اولی بالجسم للوجوب اللاحق بما یوجد بعد وجوده کما مر
فی المنطق ثم لم ینتقل بعد الحدوث عما انتقل منها الا بسبب ناقل عما کان
علیه الی موضع او شکل خصصه الناقل به وذلک کما یعرض لکل مدرة من الارض
ان یصیر مکانها الجزئی مختصا بطباعها دون مکان مدرة اخری بسبب غیر
ذاتها وهو ما یوجب انفصاله عن الارض وحصوله فی موضعه علی ما هو
علیه وان کان ذلک بمعونة ذاتها لانها لو لم یکن قابلة للفصل
فی ذاتها لما امکن ذلک السبب ان یفصلها من الارض ثم ان تلک المدرة
مع اختلاف احوالها لا ینفک عن مکان طبیعی جزئی مختص بها لا بحسب
استحقاق یقتضیه طبیعتها فلم لا یجوز ان یکون المکان فیما نحن فیه کذلک
ای یکون للمکان المطلق وان لم یکن لکل جسم طبیعیا فهو غیر منفک عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة. ولذلك الشكل
فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم لذاته وانظر فيه
تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ثم لما قال كل
جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما الحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك
به اكثر فانه لا يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق
بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع
مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق
الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر الوجود ولا يتفطن
به فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة و
يقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم
لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن
ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك
الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى
عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الوضع والموضع
فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب وبذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع
بمعنى المقولة للفلك غير واجب فر[illegible] في نفسه وسيأتي عليه ... لا

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبًا لشئ منها فهى لعلة والنقل عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه مبدأ ميل مستدير **اقول** يريد بيان اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة التى تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهى لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعاق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعاق عن الحركة المستديرة من خارج اذ ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبداء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسينبه عليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهى ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى **قوله** وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه فى الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب حصول له الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه والثانى غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض بان الاجزاء البعيدة والفلك عليها كسائر الاجزاء التى لا يد ورعليها مملا ينها فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واوردا عتراضات آخر بعضها فى حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة

اقول فى الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفى فى هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثانى ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع فى هذين لان الحركات البسيط منحصرة فى ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليها الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدناه متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد

تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبته اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل

اقول معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع المتبدل باى معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا فى شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا فى الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها وان كان فى المكان الذى له بحسبها فقد كان نزاعم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجه نحوها هو متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل ما يجرى عليه الكون والفساد هو احدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما فى جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهى فى الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعى او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى واما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبائع المخالفة لا يقتضى من حيث هى متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك فى قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول نحو حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون
بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا
المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما
للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه زحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان
بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيم
والا فكيف يخرجه عنه وانما قال لجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل
ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه
مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت
وقلت يكون ذلك التكون لصوق الجسم الذي انتقل الى صورته بالتكون
فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصوق ليس هو المكان
بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن
وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع
الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس بسطح الهواء فانه
اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال
اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره
فهو لم يكن في المكان فاذن انتقاله واجب وتحقيق ذلك بان يقال
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مرددة والبيان المذكور
بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل
ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها
الى شيء واحد وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة
فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه

بالابداع ليس مما يتكوّن عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون

عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده **اقول** هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخرى جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وعبّر عنه بعبارة اخص لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجها الى شئ اى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لاحصوله فى مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى حكم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغائر لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة فلذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحدا واما المسئلة الجزئية فهى ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لحجتين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظا ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدارة بهذا الطريق استدلال ثان فقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي
لا عن شئ لا على السبيل التكوين عن شئ آلثانية انه لا يفسد الى شئ آخر
يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له
كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفنا ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع
فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع
عن اطلاقهما بالمعنى الاول آلثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك
لانها يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وآشار بلفظ هذا الى قوله
لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح آلرابعة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وآشار الى ذلك بقوله
ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به
بالقوة والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج
الجسم عن مكانه او تخييلية عن بعضه آلخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
وآشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن
الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه
لا لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى
ظاهر النظر فاقتصر على ذلك وآعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
فى كلامه بالعرض وآلغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات
لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا
ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد
بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين
بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجوده
المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة وا علم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتحديد ومثل طعوم وروائح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شئ آخر فهي مبدأ للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير عن شئ آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من من شانها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على مهياتها بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التحديد فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه بادًا فى مزاجه غليظًا فى جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف و ان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة و البرودة فى بابهما القياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تستغرق الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة و القبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الانفرادات والاجارات الممكنة بينهما على ما هو المشهور فى كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعًا فعليتان لانفعال مشعرى الذوق والشم عنها والتامل فى طبايع الممتزجات يحقق اسنادالجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها فى الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة **اقول** قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا يتشكك فى الصلابة وامثالها فى اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هى مما ينفعل بطيأ والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكرها ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هى الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة وما من شانه

ان يبتل ولحريذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله
الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الشارح الفاضل
تبدل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فههنا امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل
والثالث استعداد قبول الانغماز وليس لللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي
لا ينغمز وههنا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ومرجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعد اللاانفعال وعدمه
عن التشكل الخاص وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقوال الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتحقق ماهيتهما عند
نصول جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر
معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل
اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز
مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير مستقل [illegible]
التفرق ولا [illegible] بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على
ما ذكره هذا الفاضل واما اللين وجه تعلى به ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة
التشكل مع عسر [illegible] والشيء [illegible] متصلا [illegible] شدة [illegible] الطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلاهما فظاهر ان هذه الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما

قوله ثم اذا انثبت واحدت التأمل وجدتها قد يعرى عن جميع القوى الانفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها فاعتبرته ان جسماً يوجد عديماً لجلسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته منتمياً الى الحرارة والبرودة مثل الماء والتخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام النار التي يليها رطوبة او يبوسة لا اما ان يسهل تفرقه واتصالها او تشكلها او تركها للتشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكعدها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتهي الى هاتين انتهاء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **قول** الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره اذ نكل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بها بل يجد خالياً عما يدركه هي فتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط ايضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء تقضيان انها لا يخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذا الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بهذا يتفق على الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فهي اما يابسة ...

والجسم البالغ فی الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فی
المیعان هو الهواء والبالغ فی الجمود هو الارض **اقول** اراد ان یشیر الی
ان العناصر اربعة ویعینها ولما کان لها بعد کونها اجساما طبیعیة
اعتبارات منها انها استقصات المرکبات ومنها انها ارکان یتحصل
بتضلها عالم الکون والفساد وبالاعتبار الاول یبحث عن احوالها بحسب
ما یجری بینها من الفعل والانفعال اللذین هما سبب الترکیب ویستدل
بذلک علی عدتها وبالاعتبار الثانی یبحث عن احوالها بحسب امکنتها المرتبة
وما یجری مجراها ویستدل بذلک علیها ایضا وهذا الفصل یشتمل علی
الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذی کلام الشیخ الفاضل ابی نصر الفارابی
فانه قال فی مختصراته یعرف بعیون المسائل بهذه العبارة والجسم الشدید الحرارة
بطبعه هو النار والشدید البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشدید
الانعقاد هو الارض فنقول فی تقریره قد ظهر مما مر ان کل واحد من هذه
الاقسام لا یخلو عن کیفیتین احدهما فعلیة والاخری انفعالیة وبیان
الحصر بانتساب الکیفیات الاربع الیها بحسب الازدواجات الممکنة المشهورة
لکن لما کان اثبات بعض تلک الکیفیات لبعض هذه الاجسام صعبا
کالحرارة للهواء والیبوسة للنار علی ما صرح به الشیخ فی الشفاء وکان المؤثر
عنده فی هذا الموضع بناء الکلام علی المشاهدة والاحکام التی لا تدفع
الا عن التعمق فی البحث اقتصر علی الاستدلال بما لا شبهة فیه من هذه الکیفیات
واذا کانت الفعلیتین فی الجسمین اللذین هما اشد تعادیا من الجمیع اعنی النار
والماء اظهر والانفعالیتین من الباقیین اظهر میز بینها بان نسب کل
واحدة من هذه الیها وبدأ بالنار فذکر بقوله البالغ فی الحرارة علی کون
الحرارة کیفیة تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذی لا یختلف
واشار بقوله بطبعه الی مصدر تلک الحرارة اعنی الصورة النوعیة
واورد القضیة فی صیغة تدل علی مساوات طرفیها لیعلم ان هذا القول

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع
في مفهوم الاولين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح
فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة
الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج
اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين
على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام
ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في
حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة
والمادة القابلة لها وعدم المانع حاصلة ثمة فالسخونة الشديدة موجودة واما
برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي من المتأخرين
الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة
الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن
من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو السيلان
فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة
دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست
سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة ثم قول ان الشيخ يروم البناء على
الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار
وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه
الا القياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفا

قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف
اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد
[illegible] انها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة
[illegible] الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور
[illegible]

لانه بالقیاس الی النار لیس بحار اذ کان البالغ فی الحرارة هو النار ولم یمکن
ان یقول بالقیاس الی الارض لانه لم یبین بعد کیفیتها الفعلیة واستدل
علی حرارة الهواء بان الماء یتشبه به اذا تسخن وتلطف ای تخلخل وتشبهه به
بتبخره وتصاعده فی اجزاءه لا تکونه هواء لان ذلک لا یکون تشبها والبخار
هی اجزاء صغار مائیة کثیرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضی الخفة واللطافة والبرودة تقتضی الثقل والکثافة للتجربة فما هو اسخن
فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واکثف ولو لم یکن الهواء اسخن
من الماء لم یکن اخف والطف منه لکنه اخف والطف فهو اسخن **قوله**
والارض اذا خلیت وطباعها ولم یسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال
علی برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هی اشعة العلویات ثم المسخنات
السفلیة کالنار یا حرالحارة وغیرها **قوله** واذا جمدت النار وفارقتها سخونتها
تتکون منه اجسام صلبة ارضیة یقذفها السحاب الصاعق **اقول** یرید اثبات
یبوسة النار واستدل علیها بالصاعقة فانها علی ما قال ههنا یتولد من اجسام
ناریة فارقتها السخونة وصارت لاستیلاء البرودة علی جوهرها متکاثفة وفیه
نظر لانه ایضا قد قال فی بعض اقواله انها یتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
عن الارض المحتبسة فی السحاب والدخان هو المتخلخل الیابس من الارض
کما ان البخار هو المتخلخل الرطب وهو اجزاء ارضیة صغار اکتسبت حرارة فتصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قولیه فی الصاعقة وایده الفاضل الشارح
بان الصواعق علی ما حکی الشیخ تشبه الحدیدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو کانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل کانت مادتها الادخنة والابخرة
الشبیهة بمواد هذه الاجسام فی معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة
الصورة لذلک لا یستقر النار حیث یستقر فیه الهواء ولا الماء حیث یستقر
فیه الهواء ولا الهواء حیث یستقر فیه الماء **اقول** لما بین کیفیات
هذه الاجسام انتج منها تباین صورها فان البسیط لا یصدر عنه الا شیء واحد
واختلاف الآثار یدل علی تباین مصادرها ثم اسند الی ذلک اختلاف احیازها

اخرى فاسند اقتضاها للامكنة المتخالفة على ما بينا هذا الى اختلاف الصور وهو كمية هذا الاختلاف فى نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة وهى صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفى **قوله** وذلك فى الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعى يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعى قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص شيئا فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلاله لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك الحال فى الحركات الاخرى **قوله** لما كانت الحجة الاخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا فى جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر ما يجذب مما يتحرك اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهى اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلاا بيا له

لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق
الاخف فيضغطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتج
عليهم بتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء
والماء اشار الى باقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر **تنبيه**

قد يبرد الاناء بالجمد فيركد ندى من الهواء كلما نفضته مد الى اى حد شئت
ولا يكون لبسا الا فى موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل
للترشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب
البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يضحى ثم يعود **اقول** يريد اثبات الكون
والفساد فى العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات
الاجسام بصورها لا يقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع
فى آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها يقع فى زمان لانها تشتد
وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما
ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا
التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون
والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع
منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان
الاطراف لا تتكون من اطراف الابعد تكونها اوساطا اعنى لا يتكون الهواء من
الارض لا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا بكونين
يتقدمانه والعناصر المتجاورة بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار
والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وتشتمل كل
ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى
ستة وهى بسائط واربعة من الباقية تتركب من البسيطين وهى تكون
الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان
من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فانتهى ... الا ...

الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا
لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع
واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل
على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الايراد على نوع
واحد وهو بيان تكون الهواء ماء واستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث
على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى
من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان تكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على
ما ذهب اليه منكروا تكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات
وغيره واما ان يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد بسبب افراط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة
للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء
اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فيكون حصوله
في كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين
كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك [illegible]
ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء البعيد من الاناء اليه [illegible] بعيد جدا
لان [illegible] الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن من
[illegible] من الهواء لكن الوجود بخلاف جميع ذلك لان الندى يحدث
[illegible] بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى من الاناء ما حدث عليه

ويعود الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لفظته مدالى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء ح ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك يعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند حركة التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا لحج عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد مكيف غيره وكذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده تفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح فى داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا نوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو لهواء لا من انسياق السحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو لهواء لا من انسياق السحاب

الى تلك المواضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم
نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم يعود مرة اخرى، هو المراد
بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصرهوا ائى فقوله
ثم يعود تريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة = كما قال صاحب الصحاح
برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد في جبال طبرستان وطوس
وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا
بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الانا
للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع
التى تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب كثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء الابرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى
غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هو ولا انها على اى شئ
ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها من ذلك اى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعينا امكان ذلك الكون والفساد بمشاهدة وقوعه فى صورة
فمهما ثبت ذلك لمن شاهده واعتبره علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا فان حصلت البرودة ولم يحصل
الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان
وجودهما **قوله** وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار **اقول**
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار
اما صيرورته هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء على
ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ
واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون

ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية بشرب حجارة صلدة

فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة

اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام التامة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما انه قد يجمد مياها جارية بشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد في بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم اخرج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لا يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسوال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحته بين اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيفيات مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في ماهيته لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي لانكار الامور محسوسة وعلى تقديره يحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العناصر مع زوال السبب المقتضي لها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** ... الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان يتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء

اقول قد مر ان هذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تانك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة
وهذا مثل الهوآء فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى اذا قيس الى النار
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه
يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهوآء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق
كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول فى بيان حصر الاركان كان
على ما هو اولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شئ
اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره
الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان

قوله وانت اذا تحققت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة
بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التى ينحل
اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقرآء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقرآء وتشكك الفاضل الشارح فى
ميل الهوآء بسبب الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله
ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهوآء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون
فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء
الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونها مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد [illegible]

لا ينفعل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيره الا [illegible] استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده [illegible]
ايضاً ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيره انما [illegible]
سائر الاجزاء صعب الاستعداد لقبول النارية [illegible]

منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة [illegible]

بحسب المعدنيات والنباتات والحيوانات باجناسها [illegible]
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة [illegible]
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية [illegible] مولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية نامية
مولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا [illegible] الصور
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء
يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وشأن [illegible] يعرض للنوع
بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار [illegible]
من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير [illegible]
من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق [illegible]
يشتمل كل نوع على اصناف فكل صنف على اشخاص لا حصر لها [illegible]
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدأ المفارق [illegible] كما سنبين موجود احدي الذات متساوي
النسبة الى جميع الماديات [illegible] اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي [illegible]
مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب
احوالها في التركيب فاما بعضها بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات [illegible] بعضها الى بعض

ات ... لا الى لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
لانه ... الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات
... الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق
... حركات المختارة بينها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات
... التركيب ... يتقدمها على نسبة مختلفة اشارة
... لاختلاف مقادير الاسطقسات انما تصير بهذه
... الاختلافات ... الى الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلقة
في الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات
المختلفة ... المراد ههنا مبادى تلك الهيأت التي هي الصور النوعية
... بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى
المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين
لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية
... الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على
الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله ولكل**
واحد من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة
وربما انتقلت الكيفية واحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او
ان يغلب عليه الحموضة ... وماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض
اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي
من الكمالات الثانية وانما احتيج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة
اى صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاولى

منها تنبعث كيفياته المحسوسة فاستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان ولمية
الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجمود
والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان
عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع
الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة صورتها
محفوظة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر
وجائز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة
لا يشتد ولا يضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد زال
المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هي متصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد ا متستمرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات واما الذي تتبدل هويته فالمحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هي في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هي هو وبين كونه هو ليس هو فلحجة الثالثة وهي اعم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصورة مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضاً فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدا اول للحركات والسكونات التي يكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج **اقول** قال الشيخ في الشفاء لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلو كان لواحد منها صورته الخاصة وللبسائط صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون ان حصل بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه

وتفاعلت فلا یمکن ان یفعل کل واحد منهما فی الآخر من حیث ینفعل عن ذلک
الآخر لان الفعل ان کان متقدما علی الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان کان
متاخرا عنه صار المغلوب غالبا علی غالبه وان حصلا معا کان الشیء الواحد غالبا
ومغلوبا عن شیء واحد وکلها محال فاذن یفعل کل واحد منهما بصورته وینفعل
بکیفیته ولا یمکن بالعکس لان الانفعال فی الصورة یقتضی الانفعال فی الکیفیة
الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ینعکس بل انما تکسر الصورة
وتنکسر الکیفیات وهو هناک یستحیل العناصر فی الکیفیات المتضادة المنبعثة
عن تلک الصور حتی یحصل بینها کیفیة متوسطة یستبرد بالقیاس الی حارها
ویستسخن بالقیاس الی باردها وکذلک فی الرطوبة والیبوسة ویتشابه الجمیع
فی تلک الکیفیة فتلک الکیفیة المتوسطة هی المزاج وقوله بل استحالت فی کیفیاتها
اشارة الی حرکة الاستقصات فی الکیفیات لان الکیفیة نفسها لا تتحرک
فلا یستحیل بل تتبدل ومحلها یستحیل فیها وقوله المتضادة ای المتخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد علی الحقیقی الذی یکون بین شیئین
فی غایة الخلاف لما کان هذا الحد متناولا للمزاج الثانی الواقع بین استقصات
ممتزجة قد انکسرت کیفیاتها بحسب المزاج الاول فاذن ینبغی ان یحمل علی التخالف
فقط حتی یتناولها معا وقوله متفاعلة فیها ای الاستحالة یکون فی حال تفاعل الصور
فی الکیفیات وقوله حتی یکون کیفیة متوسطة تماما ای اذا کان الحار
مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء کانت الکیفیة المتوسطة اقرب الی الحرارة
منها الی البرودة علی نسبة الثلث والثلثین فلا یکون الکیفیة متوسطة علی الاطلاق
دائما بل توسطا وقوله حد ما متشابه فی اجزائها وفی بعض النسخ متشابهة
فی اجزائها ای فی حد من الحدود التی لا یتناهی بین الاطراف وذلک الحد یکون متشابها
فی اجزاء الاستقصات او الکیفیة التی فی ذلک الحد یکون متشابهة فیکون
حرارة الجزء الناری کحرارة الجزء المائی فهذا بیان ما فی الکتاب وقال الفاضل الشارح
امر المزاج مبنی علی الاستحالة والشیخ لم یثبتها الا فی الحار والبارد فقول
وجود المرکبات المتشابهة الاجزاء التی لیست فی بیان الهواء وجمود الارض

دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم في علم ان الصور انما يفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلات فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة الناريه مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى احترقت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة فالدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية **وهم تنبيه** ولعلك تقول لا استحالة في الكيف وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد بل فشت في اجزاء جمدية مثلا **اقول** فقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهي ايضا مبنى على القول بالكون والفساد فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان المتقدمين من بينهما انكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة وبزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى
بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها
ويغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم
قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه كالماء مثلا فانه انما تسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن النار
يخالطه ويفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء
لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقررا ولا صدق هبهم وهو ظاهر
ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يسخن
من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان الحاك
منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي
يخلخل قوامه بالقسر تفريقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الجزء
الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل
فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا
والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا
فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال المتسخن في مستحصف في متخلخل هل
يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه **اقول** هذا استدلال

ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف
او مستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها في المائع
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين بسهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدوم مفدوم
يمنع البلاغ في التسخين بمنع الفشو وفي بعض النسخ ممتنع الفشو اذا كان لا يخرج منه
شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القارورة شدادها
وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم
يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخنا بالغا لامتناع
دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك
قوله واعتبر حال القماقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو
ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تنشق بعد صبر ومدة اكثر مائها نارا ويصيح صيحة عظيمة هائلة يتنفر عنها
الدواب وهي من حيل المتجاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله**
والنفس ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد الثقل **اقول** وهذا استدلال
خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع
ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله برد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرد مثله
من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد لسخونة ولا نارية
اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر
على الحك والخضخضة لان كمون النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب
قال الفاضل الشارح ... لان ... حار بالطبع وتأثير الخلخلة
فيه تصفية ... حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

سخالته **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة

الغضاء فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه ويحس فاشية

في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية

الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا

لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون

وبروز لكان اكثر الكامن يبرز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول**

نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضاء

منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون

موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية

الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا

كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه

والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضاء الا النارية الباقية

بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض

والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية

التي انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله

ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر

ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان

فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح

بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة اجزاء النارية التي

فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا

مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعاله عنه

بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء

والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها

منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر

نكتة اعلم ان استضاءة النار السارية لما وراها انما تكون لها اذا علقت

شيئاً ارضياً ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي
شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر **اقول** يريد بيان
ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها
مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبّه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضاً بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية
من سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها وبسببها الظل غير
ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى لرأس الشعل **قال** وربما
كان انفراجه وتجهّمه وانتشاره اكثر من تجهّم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان الشفاف للانتشار وخلافه لا لتحيل الجوهرية مستحصفة النار **اقول**
هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل
في اصل الشعلة كان لانتشار اجزاء النارية وتفرّقها هناك وعلى التظليل
والظل فيما فوقه لاجتماعها واحتباسها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع
في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس
فكان انفراج رأس الشعلة وتجهّمه اى عظمه وانتشاره اكثر من تجهّم الشفاف
الذى هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الرأس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهواء
فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التى يكون منها
الشهب استحالة تامة شفّت فظن انها طفئت **اقول** التحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر
حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى
الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما

وتمر به من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطفوء ولعل ذلك من اسباب فطفوءها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيئة مثلا في تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيئة تشتعل ثم ينطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج ولخرج الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول هذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر العناصر غير مرئية وهي لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع

من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد
عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكر نفس الناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
الى الوكرة واعتبر ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية لنسبة مالها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض
عليها صورة او نفس يحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة بمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ
واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل
فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وقول كون
جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم تتعلق تلك
النفوس ليحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو

وغيره وقسم الباطنة الى مايدرك بوسط وبغير وسط والى مايدرك بنفسه او بقوة
شئ آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط
شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغائره فبقى ان يكون
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور
مغائرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك
منك اهو مايدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا فى الوضع الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فبين به انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك
كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك
لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى ان يكون انت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنذكره **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بمحسوس
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزؤه فهو اما شئ من ظواهر
اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثانى ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح
وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته وغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضاء ع

اعضائه التی یکون کل واحد منها غیر المرکب کان الانسان فی الفرض المذکور غافلا عما تغائره فظهر ان المدرك هو شئ غیر اجزاء لبدن جملة وفرادے وغیر التی یمکن ان یغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لکونها غیر ضروریة الادراك فی کونه مدرکا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك لیس محسوس ولا ما یشبه المحسوس مما سنذکره یعنی المخیل والموهوم وهم وتنبیه

ولعلك تقول انما اثبت ذاتی بوسط فعلی من فعلی فیجب اذن ان یکون لك

فعل تثبته فی الفرض المذکور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر

الاهم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فیجب ان یثبت به فاعلا مطلقا

لا خاصا هو ذاتك بعینها فان اثبته فعلا لك فلم یثبت به ذاتك بل ذاتك

جزء من مفهوم فعلك من حیث هو فعلك فهو مثبت فی الفهم قبله ولا اقل من ان یکون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول اثبات الاشیاء التی یخفی وجودها قد یکون بعللها کما فی برهان لم وقد یکون بمعلولاتها کما فی الدلیل و وهم الانسان لا یذهب الی اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان یذهب الی اثباته بمعلولاته التی هی افعاله وآثاره فان اکثر القوی یثبت بافعالها وآثارها والشیخ ابطل هذا الوهم بوجهین وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان فی الفرض المذکور کان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حیث هو فعل ما من غیر اختصاص بفاعله فهو لا یدل الا علی فاعل ما غیر معین ولا یمکن ان یستدل الانسان به علی فاعل معین هو ذاته وان اخذ من حیث هو فعل لفاعل معین فالفاعل المعین یکون معلوما قبله ولا اقل من ان یکون معه فلا یمکن ان یستدل بذلك علیه وبالجملة الاستدلال بالفعل علی الفاعل استدلال ناقص لا یتادی الی معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشا نسب کلام الشیخ فی هذا الفصل الی التطویل ورام اختصاره بحجة علی ان ذات الانسان لیست هی اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان کان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لاعضائه وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام اقول ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغى ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا الى الجهال اشارة هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التى لغيره وغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته اقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذى يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تفتقر موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذلك مبادى لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبائع فمن الافعال ما يصدر عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التى منها جمع اجزاء آخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التى يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة والصورة التى يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هى التى يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس وصورة ساذجة من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على مضى ... اظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية بالجسم فى ... قال

بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز
ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه فى مكان اتفق حدوثه
فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة فى جهات مختلفة
لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان
كثيرا وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل
فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفلة بل فى نفس
حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه
عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة فى قوله يمانعه كثيرا
حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك فى وقت
الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع
قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك
الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها اقول
الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة فى جهة تريدها
النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة
النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب
فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل
لا يكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتيهما فان الممانعة فى نفس
الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما فى حال
الحركة عن المكان الطبيعى او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما فى حال

اللمس **قوله** وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اجسمية الذى يمنع عن ادراك الشبيه وليستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به **اقول** وهذا استدلال بالادراك فانه ايضاً يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها فى النوع فيمتنع المدرك ادراكه اذا لادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر وليستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك بها وهى غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك **اقول** هذا استدلال لوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنها فهو يحتاج اولاً الى يجمعها بقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقصر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً والا فتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج المستمر الوجود فيحتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهمكة مثلاً او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذى صار المركب به انساناً **قوله** فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك **اقول** هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعية ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى الآن وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة للاسطقسات والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم ان لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع الاجزاء

بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الالات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليست من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها والذي يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني تتزائد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا معما كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعد

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل فقد شبه تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى الجنين وهو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذى يصدر عنه الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك فيه وذلك بديهى وهو الذى اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك تجربى ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت الف سنة

ويزول عنه حلول الاجل لتبقى بعد ما تأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما
استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون
الافعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور
هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك
بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منبثة في اعضائك **اقول**
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء
والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية
لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال
بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة
فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها
بل تفعل اذا استعانها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست
بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت العلاقة التي بينها
وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكن
من هذه القوة المدبرة تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثر النفس
عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي
كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن
تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى
ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي
فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته
كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثر البدن
عن النفس وهي ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية
ثم ان هذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه
الهيآت لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد واضعف استعداداً للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك فى سائرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق اصلاً او يكون مثال حقيقته مرتسمة فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى **اقول** اذ فرغ عن القوى النفسانية المحركة شرع فى بيان احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة لتقدم الادراك على الحركة لانه لا معنى للادراك فى هذه الفصل فان الفاضل الشارح اما قدم الادراك على الحركة لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالصدف والاسفنجات عن الحركة **اقول** ويمكن ايضاً ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحق انه لا يقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان بل الحق فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوباً لذاته كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان مادياً فالحقيقة المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجة انتزاعاً ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقاً فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين ويقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله فالادراك اعرض له

اضافتان احدهما الى ذى الادراك والثانية الى الشئ المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين بعد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي يكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات لنبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول تحقق الثاني

فاشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة او الصورة التى لا يحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان
هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى مهية الادراك اختلافا
عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على
كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه
ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق
الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك
فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين
للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها
كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف
نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم
النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات
وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه
لا على ما قالت الحكماء كما سيجئ بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الشارح
فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبدنه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون
موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او غيرها من الاجرام الغائبة عنا

وهذا وان كان مستبعداً لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية السماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب اما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في قوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فرضا لاستبعاد الذي اورده لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولكن لان هذا البحث خارج عما في الكتاب لا يورد التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله انه يلزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانه لزم فيما يكون موجودا اما المحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون الادراك ... اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك شيء واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع

على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة على قطعاً انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة تقتضى صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولكنها تكون لمحلها انما وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضى كون محلها حارا الا اذا كانت الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغائرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التى اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس فى متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة فى المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشئ لشئ يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او للجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكى معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائم فى جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله فى الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله فى المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغائر بينهما لا تغائر الالفاظ مترادفة

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون
الشيء عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يتجه
اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان
معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما
بالذات يقتضي علمه بذاته وبغيره كما يجيء بيانه لم يتشكك في ذلك و
منها قوله انا نعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا ولم يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون
له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول
الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك
يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف
في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس كذلك
في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى
العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس بحصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وههنا
الادراك لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في
غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه
مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك
ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم
التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري

مجری ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه فهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما فی الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما فی الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثانی فهذه جمل من الاعتراضات علی ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثار اللاختصار فان فيها وفيما سيأتی من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ فی صدر الكتاب **تنبيه** الشیء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته فی الباطن كزيد الذی ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما تتصور من زيد مثلا معنی الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر فی كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر فی كنه حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور فی هذه العوارض التی تلحقه بسبب المادة التی خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل فی الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر علی تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التی تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر علی تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتی كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا **اقول** لما فرغ عن بيان معنی الادراك اراد ان ينبه علی انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشیء الموجود فی المادة الحاضرة عند المدرك علی هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والمتی والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشیء عن امثالها فی الوجود الخارجی ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشیء مع الهيأت المذكورة ولكن فی حالتی حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة لايشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لامن حيث شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيأت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لايدرك مايدرك الحس والخيال بانفراده بل يدرك مايدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان يقع على كثيرين ولان لايقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك بانضياف معاني غيرها اليها لايختلف هي باختلاف تلك المعاني ولايلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة ولولا ان زيدا لايباين عمروا بالانسانية ولابما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما اشمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية اقول ولوازم المهية كالزوجية للاثنين لايكون غريبة عن المهية وايضا لايكون بحيث يمكن ان يزول وايضا لايكون مثل هذه الغواشي عند مايكون الشئ محسوسا فقط بل وعند مايكون معقولا ايضا وقد اورد في نفس المونعو مسوالا وهو ان الصور العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية

ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك
النفس عوارض غريبة لاتنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقتدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضًا تلك الصورة
فى نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءًا من مهية الاشخاص الموجودة فى
الخارج تمل زيد وعبده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك
فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة فى الاشخاص فى نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هى علم كلى مجرد لان معلومه
لذلك لا لان العلم فى ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليًّا
[illegible] على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان فى العقل
صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية
التى فى زيد ليست هى بعينها التى فى عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هى
متناولة لهما ليست هى التى فى كل واحد منهما ولا هى فيهما معًا لان الموجود
منها فى احدهما آخر لا يكون نفسها بل جزءًا منها فهى انما يكون فى العقل فقط
وهى الانسانية الكلية فهى من حيث كونها صورة واحدة [illegible] زيد مثلا جزئية
ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية [illegible] الانسانية
المدركة بتلك الصورة التى هى طبيعة صالحة لان [illegible]
لو كانت فى اى مادة من مواد الاشخاص صح [illegible]
تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد [illegible]
اشتراكها واما معنى تجريدها وكون تلك الطبيعة التى [illegible]
منتزعة [illegible] المادية الخارجية [illegible] كانت باعتبار آخر [illegible]
[illegible] متخصصة [illegible] الاعتبارين [illegible]
شئ آخر [illegible] الآخر [illegible]
[illegible] الطبيعة الانسانية [illegible]
ولا جزئية [illegible] التى سماها المتقدمون كلية [illegible]
[illegible] البتة والعجب منه انه [illegible] تحقيقه [illegible]

معدودة وهو ان الكليات لا يوجد فى الخارج **قوله** واما ما هو فى ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا يلزم مهيته عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله فى جانب ما من شانه ان يعقله **اقول** الشئ الذى لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته وهذا التصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشى الغريبة فذلك الشئ لا يمكن ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه فى نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير فى قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله فى جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذى ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعنى ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتى بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما للحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وتحرير الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافى تعقلها الحال فيها فان من تعقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هى بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية المعقول للعاقل كان المادة عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس ومحل [illegible] بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقل لذاته وكل ما تقوم بمحلّ لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو
الانتزاع آقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير
معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون
كل واحد ما يحلّ فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة ذا مقدار او
وضع وهي وجميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك فح
لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة فح
يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما
كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سيأتي بيانه **اشارة** لعلك تنزع الآن الى ان تشرح لك
من امر القوى الدراكة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى المناسبة
للحس والا فاستمع **اقول** لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب
لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل
مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو ما يسمى معاني
والمعينة تعين اما بالحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى: و
مدركة الصورة ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة فى المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعانى ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ وتسمى حافظة اوذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدا الشيخ لشرح الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمى ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ماهو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقط فى اذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة ما لا نصار المحسوس فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم او لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقتضى عليهما جميعا فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك و الخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهى قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود فى الخارج نقطة والمرئى خط والنقطة المتحركة يرتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما يحاذيه بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل فى آن يحيط به زمانان لاحصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لم يكن شئ آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية فى البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدا واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال لم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس بديهيا والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها فيه بحالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ بحجة وهي
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان

اوكانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة بشرط يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لايقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل مايقبل شيئا فهو مايحفظ فان ذلك يدل على مغائرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغائر القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا الملون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لايدرك المحسوسات الابقوى جسمانية وتقريره انها لابدرك بكل واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد لها حين يحكم

على البيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القوى بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو بل العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **قوله** هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغائرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

الجسم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير
عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب
ظاهر اما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب
بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت
ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل
قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب
في البطن المقدم لا سيما في جانب الاخير **قول** ذكر علماء التشريح ان الحامل
لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين
الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول
من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
متلاقيتان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة
من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان
والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان
مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو
الدماغ والنخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية ولاجل ذلك
قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس
لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس
عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال لان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس
بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن
المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان يسيل الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى
آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره
والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة
وبواسطة الروح الذي مر [illegible] مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليس [illegible] الطرق [illegible] الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من
موضوعاتها [illegible] النفس ليس متأخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع
فيه تلك المسافة [illegible] وهو لاتصال الارواح بعيدا واحدا مجتمعة في موضع يعدها
للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الواهمة والتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **قوله** قال الشيخ في الشفاء في صفة
القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم
العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية اي ههنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها
مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على
ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها
من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم
وبتوسط الوهم للعقل **قوله** معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم تتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك
التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

ادراك معا انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل توهم القاضي على الشيئين
لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فانه الوهم
مدركا ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما
بحسب النبين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في
حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها **اقول** هذه هي القوة
الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة الوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر
لايتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغائر لاسترجاعها بعد زوالها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى سبتا وهذا الشيخ
ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه
هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من
مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فههنا الحكم بالتغائر مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثبات المعاني والتصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك
اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحدا
واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة
ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب
من ادراك شئ لشئ ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة و
مدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

فی الشفاء فی آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس و یشبه ان یکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة و المتخیلة والمتذکرة وهی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة وبحرکاتها و افعالها متخیلة ومتذکرة فیکون متخیلة بما یعمل فی الصور والمعانی و متذکرة بما ینتهی الیه عملها و اما الحافظة فهی قوة خزانتها و هذه حکایة الفاظه و ذلک یدل علی ضطراب فی امر هذه القوی اقول وقد قال الشیخ ایضا قبل کلامه هذا متصلا به وهذه القوة المرکبة بین الصورة والصورة و بین الصورة و المعنی و بین المعنی والمعنی هی کانها القوة الوهمیة بالموضع لا من حیث یحکم بل من حیث یعمل لیصل الی الحکم وقد جعل مکانها وسط الدماغ لیکون لها اتصال بخزانتی المعنی والصورة وهذا حکم صریح بان حامل المتصرفة والوهمیة عضو واحد و مذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا یفعل فعلین مختلفین فاذن صدور فعلین مختلفین هما الادراک والتصرف من مصدر هو جسم واحد یدل علی اشتمال ذلک الجسم علی قوتین مختلفتین قطعا و هذا شیء لا یمکن ان یذهب علی مثله فاذن لیس مراده من قوله الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة ان جمیعها بالذات واحدة وکیف والمتذکرة التی هی الحافظة علی ما ذکره من قبل لا شک فی انها هی الخازنة التی موضعها مؤخر الدماغ ولیست بالاتفاق هی الوهمیة بالذات بل مراد الشیخ من ذلک ان المبدأ الذی ینسب الیه التخیل والتفکر والتذکر والحفظ هو الوهم کما ان مبدأ الجمیع فی الانسان هو الناطقة ولذلک جعله رئیسا حاکما علی القوی الحیوانیة **قوله** وانما هدی الناس الی القضیة بان هذه هی الآلات ان الفساد اذا اختص بتجویف اورث الآفة فیه **قوله** هذا استدلال متعلق بالطب علی کون هذه الاعضاء موضع هذه القوی والطبیب لا یمیز بین المدرک والحافظ ولا یتعرض لاثبات الوهم انما یمیز هذه المتمیزات الحکیم والقوی عند الاطباء ثلث خیال آلته البطن المقدم و فکر آلته البطن الاوسط المسمی بالدودة و ذکر آلته البطن الاخیر قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها تحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ و اقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء او لشئ آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الحكمة في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الاقبض الجسمانى ويؤخر الاقبض للروحانى ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنتحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف و فى نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس فى مؤخر الرأس والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر و اقول الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب و ايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن فى قول هذا الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن فى الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر فى الفصل

الذی یتلوه بعد ذکر القسم الاول من الزوج الخامس فی الاعصاب الدماغیة بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقیقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حکایة کلامه واذا کان حال العصب السمعی المتاخر عن الذوق فی هذه فما ظنک بالذوق وأما اللمس فلما کان اکثر اعصابه نخاعیة المنفعة المذکورة فی کتب التشریح لم یکن تعلقه بموخر الدماغ اکثر من تعلقه بمقدمه فان تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اکثر علی الاطلاق والحجة التی اقامها الفاضل الشارح علی ان النفس هی مدرکة لجمیع الادراکات بانها حاکمة ببعض المدرکات علی بعض وختم بها الفصل فهی خالیة عن الفائدة لانهم معترفون بذلک لانهم یذهبون الی انها مدرکة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذ تقدم ذکر ذلک مرارا فلا فائدة فی التکرار **اشارة** وانا نظیر هذا التفصیل فی قوی النفس الانسانیة علی سبیل التصنیف فهو ان النفس الانسانیة التی لها ان تعقل جوهر له قوی وکمالات **اقول** یرید ذکر القوی التی تختص الانسان بها وانما قال علی سبیل التصنیف لان القوی الحیوانیة المذکورة کانت متباینة بالذوات لکونها مبادی افعال مختلفة وکان علی سبیل التنوع وهذه غیر متباینة بالذات لکونها متعلقة بذات واحدة هو جوهر وانما تختلف بحسب الاعتبارات التی هی بالقیاس الی تلک الذات عوارض وکانها اصناف والکمالات المذکورة ههنا هی الکمالات الثانیة وهی افعال هذه القوی **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الی تدبیر البدن وهی القوة التی تختص باسم العقل العملی وهی التی تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من الامور الانسانیة جزئیة لیتوصل بها الی اغراض اختیاریة من مقدمات اولیة وذائعة وتجربیة وباستعانة بالعقل النظری فی الرأی الکلی الی ان ینتقل به الی الجزئی **اقول** قوی النفس تنقسم بالقسمة الاولی الی ما یکون باعتبار تأثیرها فی البدن الموضوع لتصرفاتها مکملة ایاه تأثیرا اختیاریا والی ما یکون باعتبار تأثرها عما فوقها مستکملة فی جوهرها بحسب استعدادها ویسمی الاولی عقلا عملیا و الثانیة عقلا نظریا والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والتسمية بالاولى اولى لانها
اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك
ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من
مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري
ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي
دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال
مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصده في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
وقد تسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند
حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة
الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى
عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء
ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب
المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح
وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج
من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال
وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في
الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة
والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا
هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادی فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها بعضها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجئ اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود الواو والمذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو بيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت اشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لتنزيل الله تعالى وهو قوله عزوجل

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله
لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة
لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح
بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط و
ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون
في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس
فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه **اقول**
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

اى بالحدس اراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر
ان النفس مستغنية بالتخيل فى اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون فى الجزئيات
اكثر لانها فى الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغائران بالاعتبار
كما مر وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى الصور والمعانى المخزونة
فى الخيال والذاكرة وقوله وما يجرى مجراه اشارة الى الصورة العقلية
فالفكر حركة فى المعانى من المطالب يطلب بها مبادى تلك المطالب كالحدود
الوسطى وغيرها فربما انتسب وربما تأدت ويلتئم فا تأدت بحركة اخرى
من الحدود والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب
بالحدود والوسطى دفعة وتمثل المطالب فى الذهن مع الحدود والوسطى كذلك
من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه ما هو وسطه الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط
له الى عدم الحركة الثانية وقوله او فى حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الاثبات وثانيا لا امكان
الا ان الفكر المثبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا
اى هو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر
دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم
ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور
بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط تشتمل
مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهى ان تعرف
زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم
ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفى الفكرة فمنهم غنى لا يعود
عليه الفكر بزادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير
متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى الغنى
فى اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
فتقريره ان للحدس والفكر مراتب فى التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم
واما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوءها واما بحسب الكم فلكثرة عددها
وقلته والاول يكون فى الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثانى
يكون فى الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من
النفس ولذلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع
افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل
لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل
على الحدود الوسطى لا تقليدى ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف
الكمال ممكن الوجود وما فى الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد فى
الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شئ غير
جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصورة التى قبلها قوة فى جسم او جسم **اقول**
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية
ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى الفعل
اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا
على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صور معقولة فهو ليس
بجسم ولا جسمانى وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة فى جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال
بيانهما على ما سيأتى ثم شرع فى تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشئ وجود
صورته فى المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو
عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل

بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحداً اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتى فاذن يجب ان يكون شئ غيرهما بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هى نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسمانى ولا بنفس وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة لم تنب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل **وقوله** ارأيت القوة ان عزبت ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان العاودة الى الادراك يقتضى تجددا ما لتلك الصورة **وقوله** فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما نتيجة لذلك **وقوله** واما فى القوة الوهمية التى هى فى الحيوان فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان تزول عنها وتحفظ فى قوة اخرى هى لها كالخزانة لها وفى الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفى الوجه الثانى قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة فى قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا فى عضو وفى قوة عضو والذهول عنها لقوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى **اقول** اشارة

الى ما قررناه من امر القوة الجسمانية **وقوله** ولعلة لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين واعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد ولكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا يرتسم فى جسم **اقول** اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة **وقوله** فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات **اقول** نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مبائنته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا **وقوله** اذ هو جوهر عقلى بالفعل **اقول** اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلى بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلى والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلى لا بالفعل بل بالقوة **وقوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصية بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة **اقول** اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هى علل الاستعداد الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتادية الى المدرك الكل **قوله** واذا عرضت النفس عنه الى ما يلى العالم الجسدى اوالى صورة اخرى انمحى المتمثل الذى كان اولا كان المرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من امور القدس **اقول** اشارة الى حالة الذهول وسببه ومثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات **قوله** وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال **اقول** اشارة الى السبب الذى به يختلف حالنا الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر في شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس المعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما اسلم الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل

لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرفات النفس
في التخيلات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعداداً نحو قبول
مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وفي تقييد
هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي **اقول** لما بدأ ذكر حصول الاتصال بالعقل
في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في
هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في التخيلات الحسية
كخيال زيد وعمرو وفي المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة
اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها
بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام
القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة
المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في
الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في
الاشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال
المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتأملها فانا اذا احسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات
الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا
التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطناب **اشارة**

ان اشتهيت الآن ان تتصور لك ان المعنى المعقول لا ينقسم فى منقسم ولا ذى وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن مع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يقتضى فى موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره الشارح اختلاف اصلا اشارة انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم والى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو حال لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين فى المحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ

محل المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضاً قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا تحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذات التى هى الاضافات مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هو مجموع والثانى هو المحل الذى فيه يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد والحركة والمقدار أشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد فى كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان كذلك فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة فانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحداً بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في
المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في
المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث
لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في
ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد
يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم
فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد
هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل
ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه
لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام
كانقسام النفس الى جنسها وفصلها ثم اعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل
فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل
يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل لكنه يحتمل
ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو
شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع
غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل
في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى
جزئياته ولذلك اردف هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين
الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهو وهم وتنبيه او لعلك [illegible]

ان تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع

اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق المهية بزيادة فى المقدار او القدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله لانه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخرى فى استتمام التصور العقلى واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثانى بقوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين وهما جزآه منقسما حاشية اشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا **اقول** واما القسم الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده مع ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام

ایضا لکون الصور المعقولة ماخوذة مع لاحق غریب عن ذاته کالقسمة او کمقارنة ما یقبل القسمة من المقدار ثانیا وقد ذکر من قبل ان الصورة المعقولة انما یکون مجردة عما یقتضیه غیر ذواتها هف واشار الشیخ الی هذا القسم بقوله وان لم یکن شرطا والی تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما لیس مدخله فی تتمیم معقولیتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغریبة فاذن هی ملابسة بعد قولها

اقول والی التخلف اللازم من جهة مقارنة ما یقبل القسمة من المقدار بقوله وکیف لا وهی عارض لها بسبب ما فیه قدر فی اقل منه بلاغ فان احد القسمین هو حافظ للنوع الصورة ان کان مشابها فالصورة التی جردناها مغشاة بعد بهیئة غریبة من جمع او تفریق او زیادة او نقصان واختصاص بوضع فلیست هی الصورة المفروضة **اقول** وذلک لان القسمة عارضة لها بسبب شیء فیه ذو مقدار فی اقل منه کفایة فان احد القسمین ان کان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التی فرضناها مجردة کانت مغشاة بعد بهیئة غریبة من جمع اذا اعتبر حصول الکل من القسمین او تفریق اذا اعتبر انقسامه الیهما او زیادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف احد القسمین الی الاجزاء او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولیة بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزیة الی جزئین متشابهین لا یعرض الا للمادیات فهو یقتضی وضعا ما لا محالة وقوله فلیست هی الصورة المفروضة اشارة الی الخلف **قوله** واما الصورة الجسمیة والخیالیة فیفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئیة متباینة الوضع مقارنة لهیات غریبة مادته الی ان یکون رسمها ورسمها فی ذی وضع وقبول الانقسام **اقول** لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة فی الجسم وما یتبعه بین وجوب حلول الصورة الجسمیة والخیالیة فیه لیتم الفرق بینهما وذلک لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخیلناه فلا بد من ان یلاحظ النفس اجزاءه متباینة الوضع مقارنة لهیات غریبة

مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة او جهة الى على اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون مرسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادى والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرسم هو المختص باحداث النفس الذى يحصل من الطبائع في الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به التبادر روشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة في الخيال من الطبائع ثم هو المدرك بالحس وفى قوله الشيخ ملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك للنفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهى ليست بحالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافى صحة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر المرسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات هو ان الصور غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الصور انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع بانضمامها اليه بقوله هب ما ذكرتموه يقتضى كون الصورة الجسمية والخيالية

حيوانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة
المعنى الجنسي الواحد الى بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد بالفصول العرضية المصنفة
فاسمع **اقول** الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون
اما مقومة ... هيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا
فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحد الى بالفصول الذاتية كقسمة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اي الانسان وغيره وان لم يكن
مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكلي قابلا للشركة اولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
الواحد الى بالفصول العرضية الانسان باسود وابياض الى السوادان والبياضان
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد
بالعوارض الى الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه
لا يكون ... الا ان يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن فيه
يكون الذي يجعله صورة ... ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم في ذاته ... الى ... مقومات نوعية
وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او النوعي ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات لو كان
المعنى العقلي الواحد السبب الذي ... مختلفات ...
كان غير الوجه الذي يشترك به الاول ... القسمة في انفسنا بها
وكان كل واحد منها جزئه هو اولى بان ... كلامه
فيه **اقول** ... تنبيه على تحقيق ... هذه القسمة
يجوز ان ... الموجود بخلاف القسمة المتقدمة ...
... بل هي تركيب ...

بصورة كلية اخرى كالناطق بجعلها صورة ثالثة كالانسان يعين الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الحي كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استند الذات على تجريد محله ينقسم بمختلفات نوعية كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يليق به قبل هذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لا ينقسم بجنسه الاولى اولى بان يجعله البسيط الذى استند الذاته لئلا يعرض شك من وجه آخر به اشارة انك تعلم كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول وتام بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان نعقل ابالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شئ الشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سياتى فهى انما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ... بالامكان ليكون

مثناولا للنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى
على دائم العدم من غير ضرورة وكذلك لم يعبّر به الشيخ عن المقصود ومن
هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل
على تعقل صدوره وذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل
على التوجه هو التعقل لا المتعقل وكون التعقل بحيث ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فيدل عليها **قوله** وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون
ذاته عاقلة لذلك الشيء العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديقات
علم بتصور الموضوع الست **اقول** هي علم بتصور الموضوع فقط بل
هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل
شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا للشيء فله ان يعقل
ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة م **قول** يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا
ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل **قوله** فان كان مما هو قائم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول م **قول** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى
ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
بسبب الاحتياج الى الشرط ما وسيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل **قوله** فالعقل

الا ان یکون ذاته ممنوعة فی الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلک من مادة او شیئ اخر ان کان **اقول** قد ثبت فیما مضی ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن کون الشیئ معقولا فان انما یصیر معقولا بتجریده منها فکل شیئ یکون فی الوجود ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان کان قائما بذاته کالجسم فهو خارج عن الحکم المذکور یقال صنوت الشیئ اذا نسبته ای اصلیته وقوله او شیئ اخر ان کان یمکن ان یحمل علی الصورة المتعلقة بغیر المادة فانها لا یعقل اذا کانت قائمة بعاقل آخر وان کانت تعقل اذا کانت قائمة بذاتها **قوله**

فان کانت حقیقة مسلمة لم یمنع علیها مقارنة الصورة العقلیة ایاها کانت

تلک لها بالامکان وفی ضمن ذلک امکان عقله لذاته **اقول** ای ان کانت حقیقة مسلمة لذاته غیر قائمة بغیره لم یمتنع علی تلک الحقیقة بحسب ذاتها ان یقارنها الصورة العقلیة فکانت عاقلة لتلک الصورة لان معنی التعقل هو حصول الصورة العقلیة عندها وفی ضمن ذلک امکان عقله لذاته لان تعقل غیره یستلزم تعقل کونه متعقلا له بالضرورة وهو یتضمن تعقله لذاته وتقدیر الکلام وفی ضمن ما یلزم ذلک امکان عقله لذاته ثبت اذن ان کل مجرد قائم بذاته عاقل غیره ولذاته بالامکان وقد ثبت من قبل ان کل عاقل لشیئ فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بیان ان کل مجرد فانه یمکن ان یکون عاقلا لکل الانعام وبرهانه ان کل مجرد امکن ان یعقل غیره امکن ان یعقل ذاته لکنه امکن ان یعقل غیره بیان المقدم ان کل من تعقل شیئا فیمکنه ان یعقل تعقله لذلک الشیئ ومتی امکنه ذلک امکنه ان تعقل ذاته وبیان صدق المقدم ان کل مجرد یصح ان یکون معقولا مع غیره وکل ما هو کذلک یصح ان یعقل غیره فان کل مجرد یصح ان یقارن وصحة هذه المقارنة لا یتوقف علی حصول المجرد فی جوهر العاقل لان حصوله فیه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة علی حصول المجرد فیه توقف صحة الشیئ علی وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة
مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل
غيره وأقول انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكماً
واحداً فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان
يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس
ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصاً مع اعترافكم بان حقيقة البارئ تعالى
وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
بان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس مما ذكر الشيخ في هذا الفصل
بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه ههنا عليه غير
مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا
لا يقتضى تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل شيئاً تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل
موجود يمتنع ان ينفك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعرى عن تصديق
ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتها في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل
وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلابد من دليل على ان كل
مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجرداً ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل
كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه
اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج
ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف

صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان
المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين
للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس
وكذلك الصورة وباقى الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان توقف
صحة مقارنة المجرد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى
هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم
منه محال ويتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن
لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لا يتصور
تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على
صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشترك وهى كافية
فى تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم
من صحة حكم على مهية عند كونها فى الذهن صحة عليها فى الخارج فان
الانسان الذهنى يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك
بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو
مهية الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية
كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة
للانسان وهى محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان فى
الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وهنا لم يحكم بصحة مقارنة
المجردة بغيره من حيث هى صورة ذهنية بل من حيث مهية
ثم قال ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع
من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل الفرس
الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

فى فصل مفرد **وهم وتنبيه** اولعلك تقول ان الصورة المادية فى القوام
اذا جردت فى العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها تعقل
اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه
بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل
اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم
فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة
انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع
زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية لاشتراط المذكور
فى الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قائلة
لما يحلها من المعانى المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم
بها لا هى بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر
من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها
فى الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب
ما فرضنا لا اذا قارنه معقول كان له بالامكان جعله متصورا **اقول**
والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن فى العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
من المعانى المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة
معها فى شئ آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين فى شئ واحد
لقبول الاخر اولى من الاخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر
لكان كل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر
فلا واحد منهما بحاصل للاخر والتعقل هو حصول المعقول فى العاقل فاذن
لا واحد منهما بعاقل للاخر بل قبل لهما هو الشئ المتصور بهما لانهما حاصلان
فيه واما وجود تلك الصورة فى خارج العقل فمادى غير مجرد والمادة مانعة
من كونها معقولة فضلا [illegible] فاذن لا يمكن ان يكون تلك
الصور عاقلة فى حال من الاحوال [illegible] الشئ
العاقل هو جوهر مستقل بقوامه [illegible]

معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به وتعقله
فاذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشئ عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان
الصور المعقولة الحالة فى شئ واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع
الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء المختلفة بالمهيات فاذن هى مختلفة
وح يكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون
احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالمهية ما عكس
هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهيتها
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هى محل للبطوء
لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين
مع تساويهما فالنسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد
منهما يوجد لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذن ليس
احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة
الصورة لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم
من صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا
والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من
صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى مشترك للجميع فيه فقط
ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقوم به ان كان
قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء
المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق
والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل
تقييد منه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول
على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده
مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضاً على قوله كان له بالامكان جعله
متصورة اياه انه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند
ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن للجوهر
المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه
يصير مجرداً بحسب عادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص
فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضاً داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب
ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه
في قوة عاقلة يعقله ؟ **قول** لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل
لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها
على صحة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها يوجه عليه اشكال من وجهين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها
مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص جواز
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفرق
بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها
ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها
صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعاً **قوله** فيكون جوابك تقريبا الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ولنرجع الى المتن فنقول **قوله**

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كانت فقد سقط الشك تشكك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله** وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل **اقول** اشارة الى القسم المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة المهية

(حاشية: المعقول ...)

المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو للمقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشئ

حتى حصل فاستعد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر قوله اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث اقول اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة يعنى حصل قوله وهذا كله محال تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقى من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض

مايقارن يتلو المقارنة الاولى اقول اشارة الى ماذكرناه من كون

الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك

فاعلم ان لمهية المعنى الجنسى استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع لطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى اقول هو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا بالفصل كالناطق لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى يقارنه مقارنة

مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثال آخر وجه الى الفعل فلو جوده مانع كالناطق سبقة فقوم المعنى الجنسى وحصله نوعاً آخر واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لامع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لايتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى يكون الانواع بانتفاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكلما من شانه ان يعقل ماهيته شئ يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل فانه وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل **اقول** قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياها كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة

بالذات التي هي اهم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يحب له ما من شانه لو قوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعة لاسبابه و يمتنع ما يفوته بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس ويبقى الكلام في تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب قيعا ونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لو لا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة يجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تحفظها على الالتيام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت لنفس الاخريات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة لشخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهى مخولة من شخص جعلت النفس المدبرة
لها ذات قوة يضيف من المادة التى يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المخمرة
فيزيدها مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ
بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذ كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد
مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء **قوله** لتحال الى
المشابهة بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية **قوله** فيكون مع ذلك
زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار ليتم
بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله** ويحتزن من ذلك فضلة ابتداءة ومنه
الشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة **قوله** ومن افعال هذه الثلثة قوى **اقول**
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اوليها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة
للثقل اشارة الى تقديمها الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى
خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره **قوله**
والثانية القوة المنمية الى كمال النشو **اقول** لما كان الانماء والتوليد
معا محوجين الى كثرة المادة المعد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون
الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم
هذه القوة فى تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول**
النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف
مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص
بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث لعد

فعل القوتين مستخدمة لهما اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي يسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تفيد لغذ آء مضرة للغاذية والغاذية والمنمية بخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية يقف اولا اقول الغاذية في اول الامر القوى على تحصيل قدر اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة نوعجز الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وح يقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فيقف ايضا اقول عند الفراغ من مادة النمو يفرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه اوانحرف المزاج بسبب الاختلاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية حالة الى ان يعجز فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لما يتحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس ثم اعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطها في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و تنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ الذي او النافع ادراكا مطابقا اوغير مطابق ويسمى شهوة و الى شوق نحو دفع

وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا
ومغائرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة كما ان الرئيس فى القوى المدركة
الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع
وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغائرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفى الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المثبتة فى مبادى
العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغائرتها لسائر المبادى كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم وهى مبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج الاعضاء وارسالها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله** ولها مبدأ عازم يجمع
اشارة الى اجماع المذكور مدعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة
الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية
جالبة للضرورى او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى
المدركة والاجماع فيطيع ذلك ما نبت فى العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك
الامرة **اقول** اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة
الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى
فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة
وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر سنادالاجماع الى الشوق
قوله اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية والا لكانت الحركة المستديرة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا
بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او مهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون
ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يقتضيه خلاف الهيأت فقد بان ان حركته نفسانية
ارادية **اقول** يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن

طبیعة والنفس الفلکیة هی التی یصدر عنها افعال غیر مختلفة بارادة والطبیعة هی التی یصدر عنها افعال غیر مختلفة من غیر ارادة والفارق بینهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا یطلب شیئا بترکه وواحد هارب بما یفعل کذلک القصود عرض موجب لذلک الاختلاف ولما کان المستدیرة طالبة لحدود واوضاع تترکها وهاربة عن حدود واوضاع یطلبها لم یکن ان یکون طبیعیة فاذا هی نفسانیة وانما لم یحتمل ان یکون قسریة لان المفروض حرکة صادرة عن میل مستند بطباع الی امر ثابت فی عن ذات المتحرک والفاظ الکتاب ظاهرة **مقدمة** المعنی الحسی الی مثله یتجه الارادة الحسیة والمعنی العقلی الی مثله یتجه الارادة العقلیة وکل معنی یحمل علی کثیر غیر محصورة فهو عقلی سواء کان معتبر الواحد شخصی کقولک ولد آدم او غیر معتبر کقولک الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملکیة وتشتمل علی حکمین احدهما ان الارادة التی یطلب معنی حسیا کلقاء زید مثلا وهذه اللقیة مثلا ارادة حسیة ای متعلقة بجزئی محسوس والارادة التی یطلب معنی عقلیا کلقاء الحبیب مطلقا مثلا ارادة عقلیة ای متعلقة لشئ معقول فالارادة اما حسیة او عقلیة والثانی ان المعنی الذی یحمل علی کثیر غیر محصور سواء کان معتبرا لواحد شخصی کولد آدم او لم یکن کالانسان فهو معنی عقلی ولا دخل فی کونه عقلیا تقییده بالتشخص وانما قید بقوله غیر محصور لان المعنی الذی ینطلق علی کثیرین ربما یکون جزئیا کقولنا کل واحد من هؤلاء الناس اشارة الی عدة کثیرین من الناس المتعینین فی الحکمان ظاهران **اشارة** حرکة الجسم الاول بالارادة لیست لنفس الحرکة فانها لیست من الکمالات الحسیة ولا العقلیة وانما تطلب لغیرها **اقول** یرید بیان ان النفس الفلکیة التی تصدر عنها الحرکة المستدیرة ذات ارادة عقلیة کالنفوس الانسانیة وانما خص الجسم الاول بالذکر لانه فی النمط الثانی اقام البرهان علی حرکته وعلی کونها حرکة مستدیرة وعلی امتناع سائر انواع الحرکات علیه ولم یتعرض لسائر الافلاک فنقول ان الحرکة لا یمکن ان تقتضیها الذات لانها محرک قار الذات بحسب طبیعة وارادة او غیر ذلک لان مقتضی الشئ یدوم بدوامه وما لا قرار له فی ذاته لا یمکن ان یدوم بدوام شئ له قرار فالشئ القار انما یقتضیها لا لذاتها بل لشئ آخر یحصل بها فیکون ما یقتضیه لذاته الامر المطلوب الذی هو ذلک الشئ لا الحرکة

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وتقرير هذا ان تعريف الحركة انها كمال مبدأ اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينا قض لما ذكرناه لان معنى كمالتيها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها اللهم هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس لا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها

الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلق ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا ينافي كليته لما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الافلاك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها امر شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر، والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة
فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا فى الموضع الرابع فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما النفس السماوية فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث
تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر
واضح خفى والرابع فى الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها
كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ
مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن
به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلكية التى هى ذات ارادة عقلية
هى ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذات نفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل مذهب
الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم
بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله
الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء
انما يريده لانه يتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام

مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا ازالة الشك يرد على ما ذكره
هو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك يقتضي ان لا يريد تناول اى
غذاء وجد فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل
على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل تخيل ذلك
الحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك
التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد
غذاء آخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى
الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في
قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان
متجددا بالوجود نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخصية والجزئية
في التخيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو كالاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها
الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل
ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فيصير
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع
الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب
اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات
لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولمثل هذا ما تتخصص
الارادة لشيء جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي
اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصها

جزئيا فلا محالة تنجر في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فربما
قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا
ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة
الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا استشهاد بكيفية
صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا
مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناها
من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث
القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم اعني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك
الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل
المنتسبين فادراك الشئ الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
فاعل اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة
فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف
نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي
هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص
المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي

شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله تحاول حركة جسم معين من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية فى موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام فى الاول فتتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق بنعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة مالم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريده حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تاخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وحدوث كل ارادة سببا لوصول متاخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة اللاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته المتصلة حركة كلية
الا ان جرم الفلك في كل وقت لما هو يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع
والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الى ... من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو ... التخصص واسطة
والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها ... ان يقتضي الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند ... في ...
ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ... تعلق ...
على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو ... النسبة بالعقل
والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي
لا يحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التي هي في التخيل
وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يتخل
بما مر **موعد وتنبيه** اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول في حركته
الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب
اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة
او ازالة وصب ما فان النائم تخيل واعضائه ايضا تواتيه في تحريكه
عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في نشئ تصرف ... النفس
في الشئ الذى يصير كالحضور كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا وحبيبا جدا فربما انزعج
الهرب او للطلب قوله اعلم ان التخيل شئ و... التخيل ... نفسا
يتخيل شئ واحفاظ ذلك الشعور في الذكر ... يجب

ان يعكس وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لاترادلذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكما ان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وافيا عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فلهذا وعد بيانه هنالك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض ذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لايتحرك الا لطلب شئ يما في وجوده اولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجئ بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد تقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعها وعدمه لايدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لابعينه وعلى عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحیم

النمط الرابع فی الوجود وعلله الوجود هنا هو الوجود المطلق الذی یحمل علی
الوجود الذی لا علة له وعلی الوجود المعلول بالتشکیک والمحمول علی اشیاء
مختلفة بالتشکیک لا یکون نفس ماهیاتها ولا جزء من ماهیتها بل انما یکون
عارضا لها فاذن هو معلول مستند الی علة ولذلک قال الشیخ فی الوجود وعلله

تنبیه انه قد یغلب علی اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا یناله
الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا یتخصص بمکان او وضع بذاته کالجسم
او بسبب ما هو فیه کاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت یتأتی لک ان تتأمل
نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانک ومن یستحق ان یخاطب
یعلمان ان هذه المحسوسات قد یقع علیها اسم واحد لا علی الاشتراک الصرف
بل بحسب معنی واحد مثل اسم الانسان فانکما لا تشکان فی ان وقوعه علی زید وعمرو
بمعنی واحد موجود فذلک المعنی الموجود لا یخلو من ان یکون بحیث تناله
الحس او لا یکون فان کان بعیدا من ان تناله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات
ما لیس بمحسوس وهذا اعجب وان کان محسوسا فله وضع واین ومقدار معین
وکیف لا یتأتی ان یحس بل ولا یتخیل الا کذلک فان کل محسوس وکل متخیل فانه قد یتخصص
لا محالة بشیء من هذه الاحوال واذا کان کذلک فلم یکن ملائما لما لیس بتلک
الحال فلم یکن مقولا علی کثیرین مختلفین فی تلک الحال فاذن الانسان من حیث
هو واحد الحقیقة بل من حیث حقیقته الاصلیة التی لا یختلف فیها الکثرة
غیر محسوس بل معقول صرف وکذا الحال فی کل کلی **اقول** یرید
التنبیه علی فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما فی حکمه وهم
المشبهه ومن یجری مجراهم ممن یذعن لقوته الوهمیة الحاکمة علی ما لیس من شانه
ان یکون محسوسا حکمها علی المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس
قضیة وان ما لا یناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال کعکس نقیض لها
والجوهر بها هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا یجوزون وجود شیء یناله
الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا یتخصص بمکان او وضع بذاته کالجسم

اولیست ماهو فیه کاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ایضا حملا ما سبق وذلك
لان المحسوس هو ماله مکان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسمانی وهم ینکرون وجود
مالا یکون جسما او جسمانیا والشیخ نبه علی فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لا من حیث هی عامة او خاصة بل من حیث هی مجردة عن الغواشی الغریبة
من الاین والوضع والکم والکیف مثلا کالانسان من حیث هو انسان الذی
هو جزء من زید او من هذا الانسان بل من کل انسان محسوس وهو الانسان المحمول
علی الاشخاص فانه من حیث هو هکذا موجود فی الخارج والا فلا یکون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان کان محسوسا وجب ان یکون الاحساس به مع لواحق کاین
ما و وضع ما متعین وح یمتنع ان یکون مقولا علی الانسان لا یکون فی ذلك
الاین وعلی ذلك الوضع فلا یکون المشترك فیه مشترکا فیه هف ان لم یکن
محسوسا فهنا موجود غیر محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حیث
هو واحد الحقیقة غیر الانسان الواحد فان معنی الاول هو الانسان من حیث هو طبیعة
واحدة لا من حیث هو حیوان او ناطق او غیر ذلك ومعنی الثانی هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فیه والثانی غیر مشترك فیه وکذلك فسر الشیخ قوله من حیث
هو واحد الحقیقة بقوله بل من حیث حقیقته الاصلیة التی لا یختلف فیها وباقی
الفاظ الکتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضین علی هذا البیان بان الانسان المشترك
موجود فی العقل لا فی الخارج والمطلوب اثبات موجود فی الخارج غیر محسوس
وینحل الاعتراض بالفرق بین طبیعة الانسان التی یعرض له الاشتراك وعدمه
وبین الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول یوجد فی الخارج والعقل والثانی
یوجد فی العقل فقط علی ما مرت الاشارة الیها وهم وتنبیه ولعل قائلا منهم یقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حیث له اعضاء من ید وعین وحاجب وغیر
ذلك ومن حیث هو کذلك فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال فی کل عضو کلی
مما ذکرته او ترکیبه کالحال فی الانسان نفسه هذا الوهم ان یتوهم انکم قد اشترطتم
فی الانسان المعقول تجریده من الوضع والکم والانسان لا یعقل الا وله اعضاء ذوات
اقدار متناهیة الاوضاع علی ما یتخیل منه وبحسبه والشیخ لم یشتغل بایضاح الحال

فی معقولیة الانسان لان الاشتغال بالمثال انما یکون خروجاً عن المقصود بل نبه علی ان الحال فی کل واحد من الاعضاء او الاجزاء فی کونه ذا طبیعة معقولة غیر محسوسة کالحال فی الانسان نفسه **تنبیه** انه لو کان کل موجود بحیث یدخل فی الوهم و الحس لکان الحس و الوهم یدخلان فی الحس و الوهم ولکان العقل الذی هو الحکم الحق یدخل فی الوهم ومن بعد هذه الاصول فلیس شیء من العشق و الخجل و الوجل و الغضب و الشجاعة و الجبن مما یدخل فی الحس و الوهم وهی من علائق الامور المحسوسة فما ظنک بموجودات ان کانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات و علائقها **اقول** لما نبه علی ان فی کل محسوس شیئا لیس محسوس و لا موهوم لم یقتصر علی ذلک بل نبه ایضاً علی ان الحس نفسه لیس بمحسوس و کذلک الوهم و علی ان العقل الذی یمیز بین الحس و المحسوس و الوهم و الموهوم لیس بموهوم فضلاً عن ان یکون محسوساً و نبه ایضاً علی ان للمحسوسات علائق غیر محسوسة و لا موهومة و هی طبائع الامور المدرکة بالوهم کالعشق و الخجل و غیرهما فان اشخاصها مدرکة بالوهم و ان لم یکن مدرکة بالحس الظاهر و اما طبایعها فلیست بمدرکة باحدهما اصلا و اذا کان حال الحواس و المحسوسات و علایقها هذه فاذن ثبت وجود اشیاء خارجة عن هذه المرتبة بالذات فهی اولی بان لا یکون محسوسة و لا موهومة **تذنیب** کل حق فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق فهو متفق واحد غیر مشار الیه فکیف ما به ینال کل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل فی صیغة المصدر کالعدل و المراد به ذو الحقیقة و هو بمعنی المصدر یدل بالاشتراک علی معان منها الوجود فی الاعیان مطلقا و منها الوجود الدائم و منها حال القول او العقد الذی یدل علی حال الشیء الخارجی اذا کان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الی الامر و حق باعتبار نسبة الامر الیه و المراد ههنا هو المعنی الاول و اعلم ان مقصوده من اثبات موجود غیر محسوس انما کان هو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس فلما بین ان کل موجود فی الاعیان فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق ای حقیقته المجردة من العوارض الغریبة المشخصة التی هی بها غیر قابل

للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذى يعطى كل
وهى حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيباً والفاضل الشارح ظن انه لكون
المبدأ الاول مبائن الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هى حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل
حقيقة **تنبيه** الشئ قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
معلولاً فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك فى المثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو مادته من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
ايضاً غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزءاً من حدها وتلك
هى الفاعلية او العلة الغائية التى هى علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية **اقول**
يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل الماهية الشئ او علل لوجوده والاولى تنقسم
الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو
الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول
هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغائية والمادة و
الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما وعن النوع
مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين
ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولاً الى قوله كانهما علتاه المادية
والصورية اشارة الى العلل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما
علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة وايضاً السطح ليس بحل الخط على الوجه الذى يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس بجنس

وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله
واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود لما
اقتصر على الفاعل والغائية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
او لفظة تقة في قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله
او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه اعلم انك يفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه
موجود في الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده
في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل
يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل
وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة
الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة الجميع منها **اقول** لما ذكر العلل
وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملة على البحث من علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية
تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له
مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة يوجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج
الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية
والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث

بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة
في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معاً مثال الاول
النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض
تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة
الجسم ومادته معاً واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة
مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة و
الصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي
علة للجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علتها لوجودها
ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئاً ما غير وجودها والمعلولات
ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد
مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً وفي القسم الثاني يوجد
متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة
لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم
لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها
المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ
ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان
خاصاً بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة
علل غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون
علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب

ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كائنا ما مثلا لا يصير الجسم الى حصول ذلك
الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دل على وجود ذلك الشيء لها
بالقوة وشعورها بما لها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة**
ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود **اقول**
العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل
ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود
علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان
لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب
لم يجز ان يق انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته
شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم
يقترن بها شرط الى حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والممكن
لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى
اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس
وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن
لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة
الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين متساويين من
غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته
الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وتعود له فان صار احدهما اولى فلحصول شيء
او غيبته آل الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يتردد
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر يذكره في ما بعد بل ذكر الثالث واراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شيء خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه وانا نقرر على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة الآحاد الممكنة وكل
واحد منها وكل موجود مغائر لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا البيان
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا
اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية
وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالصواب
ان يقول ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون
في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان استناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعتراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث

المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي

علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد بيان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها

محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم

على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد

منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان لا يقتضي

علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها **اقول** هذا

تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين آحدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر

وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل

الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **قوله** واما ان يقتضي علة هي الآحاد باسرها

فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل

بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل

الآحاد اما ان يراد به الجملة او اراد به كل واحد والاول بط لان نفس الشئ لا يكون

علة لها والثاني بط لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد

ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع

احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة

من آحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع

كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك

بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل واستعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب

الاسطقسات والحاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ

وفي الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول

حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضي علة

هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد

منها معلولا لان علته اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد

من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض نفرض

علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضى علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي تعالى شانه **اقول** معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة
دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شئ من آحادها فهي علة
اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن
علة للجملة على الاطلاق **اقول** لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ثم فرض كل واحد من الآحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح
لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس
بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان
الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها
افرادها كما قدمناه **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة
مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة
اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة
عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته **اقول** لما فرغ من بيان المقدمات
التي لانتاج المطلب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

اوغير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محالة ولا يمكن
ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام فى جملة السلسلة والقسم الثانى يقتضى اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة
ينتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المط وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه
المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت
البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما **اشارة** وفى بعض النسخ **تنبيه** كل
اشياء تختلف باعيانها وتتفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من
لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون
ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه قسمة يحتاج اليها
فى بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا
الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق فى امر مقوم كزيد وعمرو فى الانسانية
وقد تتفق فى امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض فى الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة فى امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف
به والثانى ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون معه امتناع انفكاك من احد
الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثانى هو العروض واللزوم لا يخ اما
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو
كالحيوان اللازم للناطق والاعجم فى الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم
معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض فى الكتاب

اما اذلو كان شيئا واحدا وكان لان ما الجزء المقوم الذى به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان المركب منها شخصا واحدا لاغير فيكون نوعه منحصرا فى شخصه ذلك فهذا المزيد ذكر فى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلانه ايضا اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف وجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليها فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهى معروضة لما اختلفا به من التشخصية ومما فى الكتاب غنى عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون مهية الشئ سببا لصفة من صفات وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشئ سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا الزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هى الفصل سببا لصفة كون الناطقية سببا المتعجبية ومثال كون صفة ما هى الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هى العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها والفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود

الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لمهياتها وكان
قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
عارض لمهيته عز وجل لا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب
عارضا لمهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع
ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير
وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب
والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون مهيتها او جزء مهيتها لتلك الاشياء لان المهية لا تختلف ولا جزوها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على
بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو
امر لازم اياهما في خارج وذلك هو لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات
الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه انما يقع عليهما وقوع لازم خارج
غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود
يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته

التى هى وجود الواجب وجود الممكنات فى الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك
فى لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه الخلل لانها اقوى
من شبهته التى زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هى مهيته فنقول
لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عروض المهية
او لا عروضها او لا يقتضى شيئا منهما والاول والثانى يقتضيان تساوى الواجب والممكن
فى العروض واللاعروض والثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك
الواقع على الانوار لا بالتساوى مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضى استعداد الحيوة
او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات
الانوار والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب
يقتضى العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج
الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها
قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك
وجوده فى الكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهما الذى عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث
مع الشك فى وجوده والمعلوم تغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق فالجواب ان الحقيقة
التى لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالمهية التى
هى المبدأ الاول للكل والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق الذى
هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم
لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون
الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك
لا للوجود الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا نفس الوجوب

مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها لكن علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اسباب هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز ان يختلف مقتضيا تها اعني العروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجوب ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا مبان التقدم هو التاثير لكن المهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها فهف ثم قال وكما كانت المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا يجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية به بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود من حيث هي هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شأنا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المسترشدين باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان وجود واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال فهو لعلة فان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به مهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام باطل **اقول** هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج ممتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة كلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب مهيته للواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة وذلك محال اقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او الجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن ايضا عرف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة اقول ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كونه واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان اسمى الله بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة غير عامة وح لا يخلوا اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التقسيمين

المعلول قد عرض للوجوب الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون وجوب الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فذلك العلة علة لخصوصيته الذاتية بحسب وجوبه وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجوب الواجب وما يتعين به مهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجوب الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجوب الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا وهو كون التعين عارضا واورد عليه لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للمتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

و لم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام فيح ولا اشتباه فى ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب قى الفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اورد على اثباتهما كذلك ق والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل تكلم فى الواجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه سلبي ق واما التعين فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجئ بيان كيفية تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل ق وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات لا يشترك فى شئ ومن حيث يشترك فى شئ فليست بتعينات ق وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضا لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما ان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا ق وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام فى تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعى طولا لا يليق ان يورد فى اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو ق واما قوله الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعينه فيتركب ذاته منه فليس بشئ ايضا لان الوجود الغير العارض لمهيته يباين الوجود العارض للمهيات بالا عروض الذى

لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة
نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم ان الاشياء
التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين
كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم
ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها
كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص
قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل
انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص
اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
فلم يتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره فالغرض نبه عليها
قال الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان الواجب
الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة التي ذكرها في الفصل المتقدم
وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة
كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه
ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة
فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم
ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

بأمر عارض انما يتكثر ماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بأمر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير ماهية **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثيرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وانما يقول بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اقول** يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له سما الشيء هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس و لا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فهو واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية و وجوب وجود مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له فى مهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره **اقول** الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه فى المنطق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس بمقوم له فى مهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له فى مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قوله مهيته هى انيته **تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلولاته اعنى كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب

بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره وهو سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب
بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره لکن یصدق علیه ان یقال یجب به
لانه لا ینافی قولنا ویجب ایضا بغیره والمقصود ان الاعراض الجسمانیة کلها
ممکنة بذاتها واجبة بغیرها **قال** وکل جسم محسوس فهو متکثر بالقسمة
الکمیة وبالقسمة المعنویة الی هیولی وصورة **اقول** المقصود بیان
ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود لا ینقسم فی المعنی
ولا فی الکم فیما سبق **قال** وایضا فکل جسم محسوس فتجد جسما اخر
من نوعه او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته **اقول** وهذا برهان اخر
علی ان کل جسم ممکن وبیانه ان کل جسم نوعی فتجد جسما اخر من نوعه
ان کان ذلک الجسم عنصریا او من غیره ان کان فلکیا نوعه فی شخصه
هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا علی ما مرت الاشارة
الیه فتجد لکل جسم علی الاطلاق جسما اخر من نوعه فمعنی لفظة الا من قوله الا
باعتبار جسمیته ناقض لمعنی النفی فی قوله او من غیر نوعه وتقریر الکلام ان کل
جسم نوعی فتجد جسما آخر من نوعه ذلک او من نوعه باعتبار جسمیته
وهذه القضیة صغری البرهان وکبراه ما مر وهی ان کل ما تجد مشاکلة
من نوعه فهو معلول **قال** فکل جسم محسوس وکل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل
من الفصل ویتبین منه ان الواجب لیس بجسم ولا متعلق به **اشارة** والواجب الوجود
لا یشارک شیئا من الاشیاء فی مهیة ذلک الشیء لان کل مهیة لما سواه فهی
مقتضیة لامکان الوجود واما الوجود فلیس بمهیة لشیء ولا جزء من مهیة شیء
اعنی الاشیاء التی لها مهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها
فواجب الوجود لا یشارک شیئا من الاشیاء فی معنی جنسی ولا نوعی فلا یحتاج
اذن الی ان ینفصل عنها بمعنی فصلی بل هو منفصل بذاته **اقول** یرید نفی الترکیب
بحسب المهیة عن الواجب فتبین اولا انه لا یشارک شیئا فی مهیته لان مهیته
ما سواه لیس بالوجود بل انما یقتضی امکان الوجود فقط وحقیقة الواجب
هی الوجود الواجب ثم احترز عن ان ینقض حکمه هذا بالوجود

فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة في الوجود فقال واما الوجود فليس مهية شئ ولا جزء شئ بل هو طار على الاشياء التي لها مهيته غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا وايضا الشئ المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق يحيثه قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل

اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها بما لا تقصر عن التعريف الحدود وهذا ما ذكرته في المنطق ولم يزد عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد وهو **تنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا فى موضوع
الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودًا لا فى موضوع حتى
يكون من عرف ان زيدًا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا فى
موضوع اصلا فضلا عن كيفيته ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه مهية و
حقيقته انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتهما
لا لعلة واما كونه موجودًا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودًا بالفعل لا فى موضوع
فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس
ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولًا على المقولات
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ فان الموجود لما لم يكن
من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزء من المقوم مقومًا
مقومًا والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة
فى موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب منه
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال
عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول له والمعلول
لا يساوى مبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
لمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعًا
والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو
غنى عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و
لا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى **اقول** الند المثل والنظير
والباقى ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما فى هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم للواجب لوجوه فقال الاول

معقول الذات لانه غیر مادی قائم بنفسه لانه غیر متعلق الوجود بالغیر فهو قیوم فقد صر
تفسیرا لقیوم بری عن العلائق ای عن جمیع انحاء التعلق بالغیر وعن العهد ای
عن انواع عدم الاحکام والضعف والدرک وما یجری مجری ذلک تقال فی الامر عهدة
ای لم یحکم بعد وفی عقل فلان عهدة ای ضعف وعهدته علی فلان ای ما ادرک
فیه من درک فاصلاحه علیه وعن المواد ای عن الهیولی الاولی وما بعدها من المواد
الوجود به وعن المواد العقلیة کالمهیات وعن غیرها مما یجعل الذات
بحال زائدة ای عن المشخصات والعوارض التی یصیر المعقول بها محسوسا او مخیلا
او موهوما والباقی ظاهر وقد احاله علی ما تبین فی النمط الثالث **تنبیه** تامل
کیف لم یحتج بیاننا فی ثبوت الاول ووحدانیته وبرائته عن الصفات الی تامل
بغیر نفس الوجود ولم یحتج الی اعتبار من خلقه وفعله وان کان ذلک دلیلا
علیه لکن هذا الباب اشرف واوثق ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حیث هو وجود وهو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الوجود
والی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهی سنریهم ایاتنا فی الآفاق وفی انفسهم
حتی یتبین لهم انه الحق **اقول** هذا حکم لقوم ثم یقول اولم یکف
بربک انه علی کل شیء شهید اقول ان هذا حکم الصدیقین قوله الذین یستشهدون
به لا علیه **اقول** المتکلمون یستدلون بحدوث الاجسام والاعراض علی
وجود الخالق وبالنظر الی احوال الخلیقة علی صفاته واحدة فواحدة والحکماء الطبیعیون
ایضا یستدلون بوجود الحرکة علی محرک وبامتناع اتصال المحرکات لاالی
نهایة علی وجود محرک اول غیر متحرک ثم یستدلون عن ذلک علی وجود
مبدء اول واما الالهیون فیستدلون بالنظر الی الوجود وانه واجب او ممکن
علی اثبات واجب ثم بالنظر فیما یلزم الوجوب والامکان علی صفاته ثم
یستدلون بصفاته علی کیفیة صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذکر
الشیخ ترجیح هذه الطریقة علی الطریقة الاولی بانه اوثق واشرف وذلک
لان اولی البراهین باعطاء الیقین هو الاستدلال بالعلة علی المعلول واما عکسه
الذی هو الاستدلال بالمعلول علی العلة فربما لا یعطی الیقین وهو انما

كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما بين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين
المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس
على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كانت
طريقة قومه اصدق الوجهين وسماهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء
الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا
كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم
لان العالم عندهم انما احتاج الى البارى تعالى في ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى
من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد
في هذا **قول** الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو
المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول
بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه
حتى ان فقد الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك
شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده
يكون تحصيلا للحاصل وهذا خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا
الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم
في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة قال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض
غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم
او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده
فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون
بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا
الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني
تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي اقول
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه
الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة
وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل قوله وانما استعملت
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قال فنقول
اذا كان شيء من الاشياء معدوما تارة واذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء فانا

نقول له مفعول ولا ينافى الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص
حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ ويتحرك
من الشئ وبمباشرة وبآلة وبقصد اختيارى او غيره او بطبع او تولدا وغير ذلك
او لشئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور
زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان
كانه فعل ما لم يفعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول معناه انا نعبر
ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى
الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد
لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان
ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من
المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
بمعنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

و استعمل المحدث على انه مساو للفصول والذى يقابله بمعنى المحدث على انه مساو للفاعل وآشار مع ذلك الى ان للمتكلم ليس فى هذا لتخصيص بمصيب ان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مداخلة فى مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوى صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا والثانى تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف ذواتها فى اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشئ والدليل عليه ما جاء فى كلامهم من قولهم ... الى آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر ... قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على جواز ...

عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ما ذهبنا
اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس
يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جعل جاعل فهذا الوجود مثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب الوجود
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا
على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده لا شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر
انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم [illegible] بيّن
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل [illegible] الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها
اوصاف بحسب مهيتها لذواتها لا لشئ آخر فبقي ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود
شئ ما ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني في
تنبيه في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو قوله
فذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما لتعيين الشئ المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة زائدة ما لكنه
غير متعلقة بمتن الكتاب **تكملة واشارة** الآن

اقتضيا انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود
بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره
دائما والثاني واجب الوجود لغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود
لغيره ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء
من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في معناه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحملان التعلق بالغير واذا كان معنيان
احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا
وللاخص بعده ثانيا لان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى
لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه
لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر وكان هذه الصفة
دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق ثابت دائما وكذلك
لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم
حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل تريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالسبب
المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلقا بالغير ام
لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر
اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب
بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير
يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير
وهذه مقدمة جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخص
يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا بالذات وللاخص
ثانيا بسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان
التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الوجوب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء تعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق محل ذلك
التعلق وفي الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو فلم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق لتبين
من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود لا في وقت حدوثه فقط
فان ... ... فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة وما ظنه ...

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير فى وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد فى هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا فى جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به فى آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا اقول فليس لشئ ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافى الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا لغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظى لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق على ان كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف فى هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم متى بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لعلة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول

مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجئ **تنبيه**

الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكونان بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد مثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى تواردت الحركات فى المقادير لم يتألف من غير منقسمات **اقول** يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض تسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون له بعدية هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل تزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد واذن هناك شئ آخر يتجدد وينصرم فهو غير الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك ا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي المهية والشيخ
قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك
وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم
انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجوب القبلية والبعدية الخاصتين
به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معاً وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في
زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان
واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين به لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا
يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما مما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن
سائر الاقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معاً ايضاً ليس بتميز حقيقي
لان المعلول يجري مجريهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان
بالزمان لا يوجدان معاً الا في العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما
القبلية والبعدية لا يوجدان الا في العقول معاً وكيف يوجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتها في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع
ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للحادث على وجود زمان يقارنه
واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت
موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبلها وجود قبلية اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه لذاته الا
ويلحق بالعرض ما يقع فيه بسببه في العقل امر انضاف القبلية فالسبق هو من الامور
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يجري في جميع الازمنة وان خص

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني وايندفع ايضًا اعتراضه بانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجدا معًا وقد قيل انهما لا يوجدان معًا هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجبان يوجدا في الخارج معًا ويندفع ايضًا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشئ مايكون معقولًا بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بعضًا بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر ماهية فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز [illegible] لا يوجدان معًا في جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان تغايرهما قال وايضًا ان قيل في الفرق [illegible] القبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان [illegible] ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشياء [illegible] اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه [illegible] انما لم يوجد مع الغائب وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان [illegible] لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم يحصل في الزمان الذي حصل فيه الامس ثم يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعر بمضي زمان وذلك يقتضي ايضًا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضًا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان لم له

مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا فى الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له واما الاحقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما او متأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتيجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هى فى الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين لشيئين كان فى منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاول الى زمان تغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعنى بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين بنه على وجودهما فى المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع دفعة لا يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

فی الفصل السابق قد دل علی وجوب کون کل حادث مسبوقا بزمان وکل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ویلزم من ذلک وجوب
کون الزمان متصلا لا الی اول الحرکات المستقیمة لا یمکن ان یتصل لا الی اول لوجوب
تناهی الامتدادات ولما سیأتی فی النمط السادس فاذن الزمان یتعلق بحرکة یمکن
ان یتصل ولا ینقطع وهی الوضعیة الدوریة له وهذا الاتصال یحتمل التقدیر کما
مضی بیانه فهو من مقولة الکم ومن النوع المتصل فالزمان کم یقدر التغیر
اعنی الحرکة وهذه ماهیة وعند تنبیهها صرح بتسمیة فقال وهذا هو الزمان
ثم ذکر تعریفه فقال وهو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذین لا یجتمعان وذلک لان للحرکة کمیة من جهة المسافة فان الحرکة تزید بزیادة المسافة
وتنقص بنقصانها وکمیته من جهة الزمان لان الحرکة تزید بزیادة الزمان وینتقص بنقصانه
وللمسافة اجزاء یتقدم بعضها علی بعض مقدما وصفیا یوجد المتقدم والمتأخر مجتمعتین
فی الوجود والحرکة بتجزی بتجزیة المسافة ویصیر بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء
التقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا یجتمعان بخلاف المتقدم
والمتأخر من المسافة والزمان هو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر
اللذین لا یجتمعان فهذا بیان ما ذکره ههنا وقد قال فی الشفاء بهذه العبارة وانت
تعلم ان الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متأخر ومتقدم وانما لوصف فیها المتقدم ما یکون
منها فی المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما یکون فی المتأخر من المسافة لکنه
یتبع ذلک ان المتقدم للحرکة لا یوجد مع المتأخر منها کما یوجد المتأخر والمتقدم
من المسافة معا فیکون للتقدم والتأخر فی الحرکة خاصیة یلحقها من جهة ما هما
للحرکة لیس من جهة ما هما للمسافة ویکونان معدودین بالحرکة فان الحرکة
باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فیکون للحرکة لها عدد من حیث لها فی المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار ایضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
والمقدار فالزمان عدد الحرکة اذا انفصل الی متقدم ومتأخر لا بالزمان
بل فی المسافة والا کان البیان تحدیدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بیان
هذا التحدید الذی ذکره القدماء وغرضی ایراد هذه النکتة الاخیرة **اشارة**

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير
ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو
اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع **اقول** يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده
اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثانى حق فاذن له امكان
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب
فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا فى نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا
كونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكنا هو امر مغائر لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن
ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا يوجد الا فى موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان
موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان
صورة فهذا تقريرما فى الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض والامكان
بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له
البياض ويقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع توجد معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجوبه بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او في مادة او مع مادة كما في البياض يمكن
ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في
الاحتياج الى موضوعه حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود
ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بشيء
دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر
من حيث هو مهية لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا لكان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون
قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيوق هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي
يختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل انما
يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة بالذات
فهي امور لازمة لمهياتها عند تجريدها عن الوجود والعدم بالقياس الى ذواتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكانات
مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاعتبارات
احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لزوال
الشكالات التي اوردها وقد ظهر منه ان قول الفاضل الشارح هو الشيء قبل
وجوده [illegible]

بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان
واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا للغير والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون
للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق لشئ
خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو امكان بل هو
امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج
وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودة فى الخارج وله امكان
آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر فى التقدم لا يقال
وجود شئ فى العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة فى الذهن
على انها صورة لموجود خارجى مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد
فى العقل على انها صورة شئ فى الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج
واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل يكون
موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون
حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشئ ولا يجوز ان يكون
حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل
وجوده حال فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو
صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار
الاول يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن
وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما
قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق
بعد ثبوت المهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه
من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما
فى العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه
الثابتين فى العقل بامر وجودى فى الخارج يستدعى لا محالة موضوعا موجودا

فی الخارج کما مضی فی التقدم بعینه ق اما قوله الحکم بکون الامکان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهیولی فانها ممکنة مع انها غیر متعلقة بموضوع و مادة فالجواب عنه ما مرّ من الفرق بین الامکانین عند تعلقهما بما فی الخارج وان امکان مثل هذه الاشیاء صفة لمهیاتها المجردة عن الوجود والعدم فی العقل وهی من حیث ثبوتها فی العقل موضوع والامکان بهذا الاعتبار کعرض فی موضوع و هو ایضا صفة لوجوداتها ویکون بهذا الاعتبار کاضافة المضاف الیه ق اما قوله لو قیل الشیء لا یحدث الا اذا صار وجوده اولی لا یعتبر الا اذا کان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغری فلان الاولویة لو حصلت حالة الحدوث لکان الکلام فی حصولها کالکلام فی حدث الحادث ویتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث کان موقوفا اما علی وجودها او علی عدمها والاول یقتضی وجود الحادث معها لا بعدها والثانی یقتضی وجود الحادث قبلها کما اقتضی بعدها ق اما الکبری فلما مر فالجواب عنه ان الشیء لا یحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولویة وانما یحدث مع تحقق وجوبه غیر متأخر عنه ولا متقدم علیه و وجوبه انما یتحقق بان یتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلک الاستتمام یتعلق بشرائط یستجمعها الحرکة المتصلة التی لا اول لها الموجودة فی الجسم الابداعی علی ما یشتمل العلم الالهی علی بیانه **تنبیه** الشیء قد یکون بعد الشیء من وجوه کثیرة مثل البعدیة الزمانیة والمکانیة وانما نحتاج الآن من الجملة الی ما یکون باستحقاق الوجود وان لم یمتنع ان یکونا فی الزمان معا اقول یرید اثبات الحدوث الذاتی للممکنات ولما کان تحقیق الحدوث الذاتی مبنیا علی تحقیق التأخر الذاتی لان الحدوث وهو کون وجود الشیء متأخرا عن لا وجوده ینقسم الی زمانی والی ذاتی لانقسام المتأخر الیهما قدم الشیخ تحقیق معنی التأخر الذاتی علی اثبات الحدوث الذاتی ق اعلم ان تأخر الشیء عن غیره یقع لخمسة معان علی ما حقق فی الفلسفة الاولی احدها بالزمان ق الثانی بالمرتبة لو الوضع الذی یکون ... التأخر ...

والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان فى معنى واحد وهو التأخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا
يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم
بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما مع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها فى
طبيعيات الشفا كذلك فانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقع المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك
تأخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر
بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات عليه ثانيا
على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته
وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر عن الذاتى بالمعنى المشترك هو تأخر
حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة
او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى
لتأخره ليس هو ذاته بل امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما
وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه
الذى يكون باستحقاق الوجود وقد علم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون
فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان اعنى الامكان الشامل للوجوب واللاوجوب هو قوله وان لم يمتنع ان يكونا

في الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارًّا على الآخر قول وهو بيان للتاخر بالذات تبعتريه في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلاً عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلاً ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارًّا على المتقدم و ذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات المعلول ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقاً لالفاظ الكتاب

قال وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كان معاً في الزمان فهذه بعدية بالذات هذا ايضاً قول المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح و اعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارًّا على العلة بياناً لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قال ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره

قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود هذا هو الحدوث الذاتي

اقول لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي لا يكون له بتجرده عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يس[illegible] انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود

والعدم

والعدم معنا ولفظة لا يكون له وجود فی قول الشیخ ولا یکون له وجود لو انفرد لیست بمعنی العدول حتی یکون معناه انه ثبت له ان لا یکون له الوجود بل هی بمعنی السلب فان الفعل لا یعطف علی الاسم وتقدیر الکلام کل موجود عن غیرہ فلیس معه معنی الوجود لو انفردت مهیته وتقدیر النتیجة ان تجرد تلك المهیة عن اعتبار الوجود یکون لها قبل وجودها بالذات **تنبیه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حیث هی علی الحالة التی بها یکون علة من طبیعة او ارادة او غیر ذلك ایضا من امور یحتاج الی ان یکون من خارج ولها مدخل فی تتمیم کون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الی القدوم او المادة حاجة النجار الی الخشب او المعاون حاجة النشار الی نشار آخر او الوقت حاجة الادمی الی الصیف او الی الداعی حاجة الآکل الی الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الی زوال الدجن **قول** یرید ان یبنیه علی ان المعلول لا یتخلف عن علته التامة فذکر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجمیع ما یحتاج الیه فی علیتها بالفعل کما مضی ثم اشار الی بعض تلك الامور وقسمها الی ما لا یخرج عن ذات العلة والی ما یخرج عنها والاول کالطبیعة المقتضیة للحرکة لا مع الشعور والارادة المقتضیة لها مع الشعور فان علة هاتین الحرکتین لا تحصل موجودة الا بهما وکذلك الحالة التی للنفس الانسانیة التی یصیر بها علة لحرکة غیر طبیعیة ولا ارادیة والحالة التی یکون للعالی التی هی فوق هذه العلل وقوله او غیر ذلك اشارة الی القسم الثانی اعنی ما یخرج عن ذات العلة مما له مدخل فی تتمیم علیتها بالفعل فقد ذکر ستة اصناف یمکن ان یشتمل علیها قسمة وهی ان تلك الامور یکون اما وجودیة واما عدمیة والوجودیة یکون اما شیئا ینضاف الی العلة لیتمکن من العلیة او شیئا لا ینضاف الیها والاول اما شیء یتوسط بینها وبین معلولها کالآلة واما شیء لا یتوسط وهو اما ذات ینضاف الیها کالمعاون او وصف لها کالداعی والشیء الذی لا ینضاف الیها اما محل لفعلها کالمادة واما لیس بمحل لفعلها کالزمان والعدمیة کزوال المانع قوله فی الوقت حاجة الادمی الی الصیف ای حاجة متخذ الادیم وهو منسوب الی جمع الادیم والادیم یجمع علی ادم کافیق وافق والجلد الذی

لمويتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة ككثيب وارغفة فامنسوب اليها اما ادمى بفتح الالف والدال او أدمى بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودى لوجود الصنعة لا فى كون العلة علة بالفعل والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل فى تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمى ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت فى العقل يصح ان يكون علة لما هو مثله كما تقول عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فى العقل **قال** وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكر الامور التى يترتب عليها العلية وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شئ من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فى العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قال** فان لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما **اقول** اى اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شئ لم يوجد واى الامرين

فرض ابدياً او وقتاً ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قال** واذا جاز ان يكون كل شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمداً

فان لم يسم هذا مفعولاً بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضائقة بعد ظهور اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائماً وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب (يجب) عنه سرمداً لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضاً القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح قد وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود وقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان فلم يكن مسبوقاً بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقاً زمانياً وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قال** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من

ولا ابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهما على رتبة منه واما ترتيبهما في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا اليقين ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه

اقول المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولي وان كان قد يمكن العقل اي قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضرب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها او الى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب لا وجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف فهذه العقد كاف في تقرير هذا المعنى والزيادة الواقعة قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا نعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في مهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والكثرة يلزمها من الوجود

اولما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر السواد والحركة
ولا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف
الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا يتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها
لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة
تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب
عنه يتقدمانه ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشئ يوجد
المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفى فى تحققه فرض شئ
واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد لان الصدور
ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر لانا نقول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا
وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى
يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر
واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مر **اوهام وتنبيهات**

قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابرهيم حكاية عنه حين حكم بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون

بانهم واحد فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم
الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود للضدين خير وشر ويعبرون عنهما بيزدان واهرمن وتارة بالنور
والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد

قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم
انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال
متجددة من اصناف شيء في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها
وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا
وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك فكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون
موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين
كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق
وجوده بحين ولا لشيء آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء اقول لما فرغ عن كلام
القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم
على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا
وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق
بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بان الحال
لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور
منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن
يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي
وان لم يكن لها كلية حاضرة لآحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية ومنها وجوب تزائد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى ممتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قايل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشئ غيرهما والى قايل بنفى التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافى التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فان الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى انائين متساوى النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يسئل عن لم وخبر اقوال المتكلمين يقوله هؤلاء وهؤلاء قال وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ من
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف ثبوتها
عن شيء غير ذاته ككونه قادرا او عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان يسنح
ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما تمهد
له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر نيسر او لامر زال مثلا
لحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا او كقبح كان يكون له
لو كان فزال او عائق وغير ذلك كان فزال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى
اثبات شيء نسبته تخصص للذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد ان تتبع
امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب
الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالمرضية
او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو
باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان ينبعث طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا
من تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول
بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة
على نحو واحد وذلك يقتضي امالا صدور وانفعال من الفاعل اصلا واما صدورا في
جميع اوقات وجوده [illegible] اعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم انما [illegible] تخصيص اوقات تعلق المقدور واما
بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال التجدد بغير شيء
وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول [illegible] جهال
وسواء جعلت التجدد كلا من تيسر حصول [illegible] فقد [illegible] يعني [illegible]
بعض الاوقات ومعين بعين صيرورة [illegible] لكونه [illegible] او غير ذلك
مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم [illegible] قال الكعبي [illegible] فرق [illegible] الصالح

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه **قال** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا
الداعي ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس
في حال اولى بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة
الى تقدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وبطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى
ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا محدثا
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو
ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد بينت في ... على
... ما وبينت ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود فلذلك اشتغل بالجواب
... حجج الثلث حكيتها عنهم تلى امتناع وجود حوادث لا اول ... ان حجج الجدلاء
فيها ... قولهم ما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو
... خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال
لكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل
في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى اجواب حجة
... وهي ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يحمل ... ...
... ... دخول غير المتناهي في الوجود
... ... ان ... كل ... ... في الوجود وهذا ... ...

بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** قالوا والعدد غير المتناهي من الاحوال التي نذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست موجودة جميعا في وقت من الاوقات فان ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية **وقوله** واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له واحتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخيرة كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عند كل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصي عددها او ذلك حق فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان تغير اللفظ بما تغير لا ينفي المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه اليه ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يحصل فيه الحادث اليومي ولا شيء من الحوادث وكان يوجد الحادث اليومي في ذلك الوقت ... ما انقضى ما لا نهاية له من الحوادث وكان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان ...

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدًا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغيير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فصل هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدًا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى تنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة القدم والحدوث تتعلق بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده لان بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة ومتى كان كذلك وجب ان يكون القول بالقدم وايضًا غدر القائلين بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت

بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة بين نعم هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون
حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يبين لو كان
حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل
واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين
كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما
ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فمبدأ بالاشارة الى احكامها
الكلية وهي ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هي مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين ثم ساقه
ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب

تنبيه اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه
في امور ثلثة في ذاته وفي هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج
عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها
اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب **قوله** هذا تعريف
لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه والى
ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان تعرض له نسبة
الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيأت المتمكنة
من ذات الشئ والثاني هو الهيأت الكمالية الاضافية وهي كمالات للشئ
في نفسه هي مبادى اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيأت المتمكنة
من ذاته والهيأت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء

لغيره فكر ان ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج
الى كسب قي هذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر في الشئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير
ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة
تصوره وأقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيئا واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير في شئ ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شئ موجود
وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر مهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شئ من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير
في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود باز ائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير
مفيد ان معنيهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان
من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان
الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج
لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق
الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه**

اصلا وان الشئ الذی انما یحسن به ان یکون عنه شئ آخر ویکون ذلک اولی والیق
من ان لا یکون فانه اذا لم یکن عنه ذلک لم یکن ما هو اولی واحسن به مطلقا
وایضا لم یکن ما هو اولی واحسن به مضافا فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیه الی الکسب
اقول ان قوما من المتکلمین یعللون افعال الباری جل ذکره بالحسن والاولویة
فیقولون ایصال النفع الی الغیر حسن فی نفسه وفعله اولی من ترکه فلاجل ذلک
خلق الله الخلق والشیخ اراد ان ینبه علی ان هذا الحکم فی حق الله مقتضی لاسناد
نقصان الیه وتقریره ان الشئ الذی یحسن به ان یفعل فعلا ویکون ان یفعل
احسن به من ان لا یفعل فانه ان فعل کان ما هو حسن به فی نفسه حاصلا
وکان ما هو احسن به من شئ آخر ایضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة
والاخری کمالیة اضافیة الی شئ آخر وان لم یفعل لم یکن ما هو حسن به حاصلا
ولا ما هو احسن به من شئ آخر ویظهر من ذلک ان هاتین الصفتین قد استفیدها
ذلک الشئ من فعله وفعله غیره فاذن هو فی ذاته مسلوب کمال مفتقر فی کسب الکمال
الی غیره **تنبیه** فما اقبح ما یقال من ان الامور العالیة تحاول ان تفعل شیئا
لما تحتها لان ذلک احسن بها ولتکون فعالة للجمیل فان ذلک من المحاسن والامور
اللائقة بالاشیاء الشریفة وان الاول الحق یفعل شیئا لاجل شئ وان لفعله لمیة
اقول هذا النص صریح بالمقصود الذی اوما الیه فی الفصل المتقدم وهو کنتیجة لما قبله
ومراده واضح وجعل الحکم عاما متناولا لجمیع العلل العالیة التی هی تامة بذواتها
او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغایة عن فعل الحق الاول جل ذکره مطلقا لان
الفاعل الذی یفعل لغایة فهو غیر تام من وجهین احدهما من تقصد وجود تلک
الغایة فان ذلک یقتضی کونه مستکملا بذلک الوجود والثانی من حیث یتم فاعلیته
بمهیة تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه من حیث ذاته ناقصا فی فاعلیته
والحق الاول لما کان تاما بذاته واحدا لا کثرة فیه ولا شئ قبله ولا معه فاذن
لا غایة لفعله بل هو بذاته فاعل وغایة للوجود کله **تذنیب**
اتعرف ما الملک الملک الحق هو الغنی الحق مطلقا ولا یستغنی عنه شئ فی شئ وله ذات
کل شئ لان منه او مما منه ذاته فکل شئ غیره فهو له مملوک ولیس له الی شئ

اقول سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب
ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل
على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا
وهو سلبي والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافي والثالث كون كل
شئ له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء
هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه**
اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن
لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض
كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض
غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدي لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص اقول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي
يكون ينبغي مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها
تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي
والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لما سوى هذين
واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية
اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على
ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم بمستعمل هذا اللفظ غاية ما في الباب
انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك
مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء
اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما
يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام

الذی استحسنه الخواص والعوام وجری مجری النکت مثل ما ذکره هذا الفاضل لا یلیق بامثاله لانه یدل علی صدوره عن عصبیة او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلک ثم انه قال القصد الی ایصال الفائدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا فی الجواد لوجب ان یقال للحجر الذی سقط عن سقف ووقع علی رأس عدو انسان فمات ذلک العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنه لا لعوض والجواب ان الجواد انما یکون من یصدر عنه الخیر بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة کمال منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی رأس انسان اتفاقا والاتفاقی یکون بالعرض ثم ان الوقوع علی الرأس لا یقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال وضع الاعضاء وللموت سبب آخر یقتضیه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضی لموت انسان لا یکون مقتضیا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول فائدة الی ذلک الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده و کذلک القول فی الدواء المصحح او المزیل للمرض فانه یصحح ویزیل المرض بالعرض وانما یفعل بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملائمة وهکذا حال سائر الفاعلات الطبیعیة فانها لا یفید غیرها بافعالها شیئا الا بالعرض فان قیل فلم لم یقید الشیخ تعریف الجود بانه ما یکون بالذات اجیب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الی ذکر هذا القید لکنه لما عرف الجود لم یحتج الیه کما ان من عرف البارد بانه شیء یصدر عنه کیفیة کذا وکذا احتاج الی ان یقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها کیفیة کذا وکذا لم یحتج ان یقول بالذات ونعود الی المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان کل فاعل یفعل بطبع من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل اما بنفس فعله او بما یستتبعه فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به الی آخره اعادة للکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول هما قضیتان اشترکتا فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل شیئا لقبح ذلک به وتباینتا فی المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مسلوب کمال وههنا بانه متخلص به مستعیض

ظهرت هذا لبس باعادة لذلك كما ظنه هذه الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقتضيه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه واراده اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل
اقول الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض فهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان للملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبتدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه**
كل ذا حركة بارادة فهو متوجه احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا المدح شاحل عن ذلك فعله احل من الحركة والارادة **اقول** معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض اي ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي الارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه**
اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه
اقول مثل هذا اضل الغني لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر هذا حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم

ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضى ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجرى مجراها فى هذه الفصول اشارة لا تجد ان طلب مخلصا الا ان نقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه و تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها اقول لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر فى هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية فى جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى وينافى الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى فى حده وينافى الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل فى نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به بنزهه وعدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذم ثم يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول

لتبين ان المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مفتقر
فان قيل المقصود من الفصول هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان
مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها
وتوجيه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق
عليها هذه الثلاثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض
عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل
السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير وحسن الفعل كان ايضا
مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
بعد تهذيبها خطابية لانه يق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا
ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق
الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون
الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه
وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج
عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته
بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون غنيا
ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات او نحوها مفوض
الى من ينظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد يتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية ونعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة
الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر
بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه الغاية المذكورة وانت تعلم
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون
محصل الطبيعة او معدوما والامور الدائمة لا يجوز ان يتوهم انه لم يزل شئ
لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يبقى لم يزل لها حاصلا وهو مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية تسبب نفوسنا الى اجسامنا فى ان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث
تتميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس
السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر **قوله** قال الفاضل الشارح اثبت العقول فى هذا النمط
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة الاولى واقول
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفى الغرض عن افعال المبادى
العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول
فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء [illegible] نفسانية غير
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد [illegible] فى النمط الثالث
ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية و[illegible] ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعنى الارادة التى لا تعلق لها بامر جز[illegible] التى ينبعث الارادات
الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا [illegible]ية مفارقة القوام
فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات ا[illegible]ن يكمل ان كاملة
الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثانى
هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة [illegible]
الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالغا[illegible] [illegible]
وقد تقرر فى آخر النمط الثالث ان المحرك السماوى يطلب [illegible] ارادته [illegible]

احسن واولى به والثانى ان المراد الكل كما من ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدوما داَئماً والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى المجردة المحضة كالعقول لايجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كما لا تها حاصلة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشى الجسمانية وهى مبرأة عنها والمحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد وينصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلى لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة تطلب مبادى الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبع فى جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المفارق كما بينا ان نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودة للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع او وجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل من تلك الجملة الحركة المتصلة اشارة تنبيه لا يمكن ان يقال ان محركها للسماء لداع شهوانى وغضبى بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العملى اقول يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهى النسبة بالمبادى العالية التى هى العقول المجردة وحدها بذلك على وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فيما مر ان الجزئية لا بد ان يكون صادرا اما عن تصور حسى او عن تصور عقلى و[illegible] المصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم او دفع

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانی او غضبی کما فی انواع الحیوانات
واما الصادر عن الصور العقلی فهو کما یصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملی
وتحریک السماء لا یجوز ان یکون لداع شهوانی او غضبی لانهما یختصان بالجسم
الذی یتغیر فینفصل عن حال ملائمة الی حال غیر ملائمة فیرجع الی الحال الملائمة
فلیلتذ او ینتقم من محل له فیغضب وایضا لان کل حرکة الی لذیذ او غلبة علی الخصم
الموجود فی الحیوانات متناهیة فاذن هو اشبه بحرکاتنا الصادرة عن العقل العملی

قوله ولا بد ان یکون لمعشوق ومختار اما لینال ذاته وحاله او لینال ما یشبههما

اقول کل تحریک ارادی فهو لشئ یطلبه المرید ویختار وجوده علی عدمه
وکل مطلوب مختار محبوب فدوام الحرکة انما یکون لفرط الطلب الذی یقتضیه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هی لمعشوق ومختار وذلک المعشوق یکون اما شیئا
غیر محصل الذات او شیئا محصل الذات فان لم یکن محصل الذات وجب ان یحصل
بالحرکة والا لکان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحرکة یکون
اینا او وضعا او کما او کیفا او ما یتبعها من کمالات الجسم وح انما یکون الحرکة لینال
ذات المعشوق وان کان المعشوق محصل الذات والحرکة لا محالة یتوجه نحو حصول
حال ما للمحرک فاما ان یکون تلک الحال حالا من المعشوق کمماسة وموازاة او
ملاقاة لم یکن حاصلا فحصلت بالحرکة وح یکون الحرکة لینال حالا من المعشوق
واما ان لا یکون الحال حالا منه ویجب ح ان یکون مما یناسب اما ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فی العرض من الحرکة وح لا یکون الحرکة
حرکة لاجله هف فاذن یکون هذا القسم لاجل نیل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلک ان تحریک السماء الذی کان لمعشوق لا یخلو من ان یکون
اما لان ینال ذاته او حاله او لشان ما یشبههما **قوله** ولو کان للاول لم تقف

اذا او طلب المح وکذلک لو کان طلب نیل الشبه من حیث یستقر فهو نیل شبه
لا یستقر **قوله** ای ولو کان المعشوق مما ینال بالحرکات ذاته او حالا منه وبالجملة
یکون من کمالات المتحرک الذی لا یکون حاصلا فیه لکان لا یخلو اما ان یحصل
وقتا ما او لا یحصل ابدا فان حصل وقتا ما [illegible] ان یقف التحریک

حصل له وان لم يحصل ابداً كان المتحرك يطلب ابداً فهو طالب المحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية متصورة بما جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة لذاته او حالة بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به فحينئذ لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه يستقر كمالا او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال لكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج لا محالة ولنوعه وصنفه حفظه بالتعاقب قوله اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المتشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث هو فاضل على السافل اقول فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالي يعني مقصودة بالقصد الاول هو المتشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخير حال التشبه كما ترشح عن معشوقه وفي لفظة الترشيح استعارة لطيفة وهو ان الشيء لا يفيض بالحركة

بالذات بل يفيض من العقل عليه ويرتقي عنه على ما تحته **قوله** ومبدأ ذلك
في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب **اقول** يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون
في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني
الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير
في ثلثة منها هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في
الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن
لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني
في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير
ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المثبتة اعني العقل
قوله لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف
ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر لتشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد
اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار
في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به
فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل
الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا او الا لكان
النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك في النسبة يحصل في
طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون
طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مخصصا بذلك
لان الارادة تتغير بتغير الغرض تتبعها فاختلف السبل باختلاف الاغراض ويلزم من ذلك

تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها اراد واان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة مهمة موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريته يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن ان يصير حركتها لنفع الغير اشتراكه قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس اقول هذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليمه ما ذهب اليه ... [illegible]

بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى انها داخل الحركة الى التشبه هى بعينها داعية الى استناد هيأتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اقول اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تتشابهت الحركات فى انها دورية اقول هذا اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان التشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون التشبه به التقريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هى متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة الاولى فلا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجب خاص والجواب عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لا مرثابت فاذن هى للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ لا يحسب [illegible] ان يكون استدارتها التى هى هيأت تابعة لها بحسب شئ

آخر اولی زیادة تبصرة الآن لیس لك ان تکلف نفسك اصابة کنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه فی الجملة فان قوی البشر وهم فی عالم الغریبة قاصرة عن اکتناه
ما دون هذا فکیف هذا وجوزانه اذا کان المحرك یرید تشبیها ینال منه علی التجدد
امر ان یعرض منه فی بدنه انفعال یلیق بذلك التشبه من طلب الدوام کما
یعرض فی ذلك من انفعالات یتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فیه فربما لاح لك سر واضح خفی فاجتهد واعلم انه کیف ذلك وانه یکون
هیئة تشبه الخیالات لا عقلیة صرفة وان کانت خیالات عن عقلیة
صرفة بحسب استعداد تلك القوی الجسمانیة وانت عند تلوح المعقولات
فی نفسك تصیب محاکاة لها من خیالك بحسب استعدادك وربما تأدت الی
حرکات من بدنك لتثیر ان اشتهیت ضربا آخر من البیان مناسبا لما کنا
فیه فاسمع اقول قد تبین فیما مر ان محرك الفلك انما یخرج بتحریکه ایاه اوضاعه
من القوة الی الفعل طلبا للکمال اللائق به والاوضاع الخارجة الی الفعل
وان کانت کمالات ما لکنها یکون کمالات بالقیاس الی الجسم لا بالقیاس
الی محرکه فالکمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه فی صیرورته بریا من القوة لکن
الکمال والتشبه امران یقعان علی اشیاء مختلفة الحقائق بالتشکیك وقوع
اللوازم فاذن ههنا شئ ما یحصل لمحرك کل فلك بالتحریك یقع علیه باعتباره
مقیسا الی المتحرك اسم الکمال وباعتباره مقیسا الی المبدأ المفارق اسم التشبه
والشیخ ذکر فی هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشیاء بالاجمال
فلیس لك ان تکلف نفسك تصور مهیاتها المختلفة بالتفصیل فان القوی البشریة
المملوة بالشواغل البدنیة قاصرة عن تصور مهیته ما هو اقرب الیها منها کمهیات
کثیرة من کمالات النفس الحیوانیة بالتفصیل فکیف هذا ثم اشار الی ذلك
بما یزید الاستبصار فی تصور کیفیة صدور التحریك عن الشئ المتصور لصورة
عقلیة واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخیالیة فی الانسان التی هی المبدأ
الاول لتحریك بدنه لا یتعطل عند امعان نفسه الناطقة فی افکارها العقلیة
بل تتمثل فیها صور خیالیة یحاکی تلك الافکار نوعا ما من المحاکاة وکثیرا ما تعرض

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة
او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فى صورته ويجرى مجرى خيالاتنا
فى انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأ المفارق
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة فى الفلك كنفوسنا
الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اى بالجهد فى التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك
خفى قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وههنا قد تم
كلامه فى غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
هى مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك
هو وجه مناسبة ما ياتى من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد يكون على اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التى هى فى المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التى للسماء ترسيمى الاول متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى
يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او لشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها
ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولاتناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض
لانهاية فى الازدياد لانهاية للمقادير اعنى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية
فى الانتقاص لانهاية الاعداد اعنى مراتب الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم
او عدد كالعلل فعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشئ الذى يتعلق به شئ
ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها
عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذى بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال فى زمانه او مع
فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولامحالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لافى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولامحالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولامحالة التى يصدر عنها عددا قل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول يكون بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التى يحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهى وغير المتناهى للقوى باحد هذين الاعتبارين معا انهما قد يقالان بغير المعنيين يعنى يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة الى كيفية الحركات التى تفعل حدودا ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمان لا يكون الشئ مفارقا ومتحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبين به ان الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا له معا فاذن
هما متغايران فلا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول
بالاجزاء الذي لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك
الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة
ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي حركته
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة ظرف زمان المباينة فليس يمتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وطرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه
يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا كشيء
باعتباره الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو
آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين ما
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا وبعد التقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
تفعل حدودا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وآنا او ربما انقطع بعد

ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطة هي نقطة زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها
وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة
عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين
ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثاني بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او
القاسر ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار
بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي
زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء
اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه
امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا
في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو مقابله ايضا حاصلا معه وانما
لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذكره فان الميلين
المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى

عن تحكم بحدوث الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير
موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسب الحركة اعني
الميلين معدوم ان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول
باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فيلزم تتالي الآنات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون
عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عنه استمرار
عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث
عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يبقى انه في جميع الزمان الذي بعده لكان
جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول
لان زمان الحصول ان يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء
لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل
شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلم لا يجوز ان يبقى اللامماسة حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف آن غير المماسة وح يكفى هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشئ الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يستمر وجودها مدة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هى شئ واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهى قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشئ فى ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما فى طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة او منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه و هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل فى زمان وفى طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست موجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة التى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يفتقر الى

بحدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما لا يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة
المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحرك الموصل واشارته الى وجوده
في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض
لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما
وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة
في مسافة ينتهي الى سكون **اقول** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين
المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة
الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
على ما علم لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه
والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية
دورية ثم اعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
الجميع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى
ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة
متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يقصار غير موصل ولا يجب ان يق
ما يقولون صار مفارقا لان الحركة ومفارقتها التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو ولى حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع
دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون فى حجتهم
التى حكينا عنهم اعنى التى زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم فى مطلوبهم بان المفارقة عبارة
عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست وقع دفعة بل فى زمان
ولا يوجد منها شئ وهو اولها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يق صار
المتحرك مفارقا ومباينا فى آن بل يجب ان يق ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان
موصلا او زال عنه كونه موصلا فى آن فان كون الشئ غير موصل قد يقع فى آن
كما يقع فى زمان وما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة فى نفسها
ضعيفة والحجة التى يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا
غير مؤثر فى المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة
معانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يق فى تقرير المسئلة تذنيب فالحركة التى يجب
ان يطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية اقول قد مر
فى الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التى لا نهاية لها هى التى يكون
على اعمال او حركات غير متناهية وتبين فى الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هى الدورية فاذن الحركة التى يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هى غير
متناهية هى الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا
الفصل تذنيبا له وقد ظهر فى هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة والعدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فان تحرك بقوة
جسما ما من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من
ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التى
بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا متناهيا هذا محال ...

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسماً فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسماً غيره اشارة الى فساد القسم
الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج
الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاول في
الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينبه عليه الشيخ في
هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي
ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب
الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون
من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذاً مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها
اياهما متفاوتاً ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور

الذی اورده الفاضل الشارح علیه تجویز ان یکون التفاوت فی التحریکین بالسرعة والبطوء وح لا یلزم منه انقطاع احدهما مع ان المراد بالقوة المذکورة ههنا هی التی لا نهایة لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة علی ما مر فهو انما اورد علیه سوء الا آخر وهو ان القائلین بتناهی الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدیاد کل یوم علی تناهیها رد الشیخ علیهم بان قال لما لم یکن لها مجموع موجود فی وقت من الاوقات لم یکن الحکم بالازدیاد علیها صحیحا فضلا عن ان یکون مقتضیا التناهیها قال وللقائل ان یرد علیه ههنا ما رد به هو علیهم بعینه هو ان یقول لیس الحرکات التی تقوی هذه القوة علیها مجموع موجود فی وقت ما فاذن لا یصح الحکم علیها بالزیادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحکوم علیه ههنا کون القوة قویة علی تلک الافعال وهذا المعنی الحاصل فی الحال ولا شک ان کون القوة قویة علی تحریک الکل اقل من کونها قویة علی تحریک الجزء فوقع التفاوت فی القوة علیها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم یکن موجودا فی وقت ما استحال الحکم علیها بالزیادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان یعود ویقول انکم انما یستدلون علی تفاوت القوة علی تحریک الکل والجزء بتوقع التفاوت فی تلک الافعال وح یعود الاشکال اقول الشیخ لم یحکم بنفی الازدیاد عن الحوادث الغیر المتناهیة بل ذکر فی آخر النمط الخامس ان جمیعها لا یمکن ان یوجد فی وقت وغیر المتناهی المعدوم قد یکون فیها اکثر واقل ولا نسلم ذلک لکونه غیر متناه فی العدم وفی هذا الکلام تصریح بان کثرة الشیء وقلته لا ینافیان کونه غیر متناه وکیف وربما یوصف بهما وبا اللانهایة معا فی النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعنی جهة الکثرة والقلة وجهة اللانهایة وبیان ذلک ان کل ما یمتد من تبا فی العقل او فی الخارج مقدارا کان او عددا فیکون لا محالة لامتداده جهتان یمکن ان یوصف ذلک الامتداد فی الجهتین معا بالتناهی او یسلب عنه فیهما التناهی او یوصف فی احدهما به ویسلب فی الاخری عنه والحکم بالازدیاد والانتقاص علیه لا یکون الا فی الجهة المتصفة بالنهاية لانها موضوع لکم المتناهی فاذن الحکم بهما من جهة

لا ينافى سلب النهاية فى الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية
عنه اذا كان موجبًا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه
من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث
فى الجهة التى تلى الماضى وازديادها فى الجهة الاخرى التى تلى الحال لم يكن الاستدلال
على وجوب التناهى فيهما كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما
كان لا مبدأ لها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ولنقصان بحسب طبائع
المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت فى الجهة الاخرى وا وجب التفاوت
تناهيها فى تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندى فى هذا
الموضع واما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه فلم يقع الى بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة**
اذا كان تلقى ما يحرك سببا ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث
لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث
هو لم يكن مقتضيا للتحريك ولا مانعا عنه بل كان ذلك للقوة كله كما مر فاذن كبيره
وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين فى قبول التحريك والامكان
الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية لجسم ما اذا
حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت
فى القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة اقول هذه ثانية وهى ان القوة الجسمانية
المسماة بالطبيعية اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن
المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها
تختلف باختلاف محلها على ما سيأتى فى المقدمة الثالثة وهناك يتبين
ان التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو
فى الطبيعية بحسب الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة فى الجسم الاكبر اذا كانت

اقم

متشابهة للقوة فی الجسم الاصغر حتی لو فصل من الاکبر مثل الاصغر تشابهت القوتین
بالاطلاق فانها فی الجسم الاکبر اقوی و اکثر اذ فیه من القوة شبیهة تلک و زیادة
قوله هذا ثالثة المقدمات وهی ان القوة الجسمانیة المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
التی تناسب محالها المختلفة بالکبر والصغر لانها حالة فیها متجزیة بتجزیتها
والفاظ الکتاب واضحة قوله نقول لا یجوز ان یکون فی جسم من الاجسام قوة
طبیعیة تحرک ذلک الجسم حرکة طبیعیة بلا نهایة اقول لما فرغ من المقدمات
شرع فی المقصود وهو ما ذکرناه فی صدر الفصل فقوله وذلک لان قوة ذلک
الجسم اکثر اقوی من قوة بعضه لو انفرد اقول اشارة الی المقدمة الاخیرة وقوله ولیس
لزیادة جسمه فی القدریة فی منع التحریک حتی یکون نسبة المتحرکین والمحرکین
واحدة اقول اشارة الی المقدمة الاولی والی سبب الاحتیاج الیها وهو ان المعاوقة
لو کانت فی الکبیر اکثر منها فی الصغیر مع ان القوة فی الکبیر ایضا اقوی منها
فی الصغیر لکانت نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة لکن لیس الامر کذلک لما مر فی المقدمة
الاولی وقوله بل المتحرکان فی حکم ما لا یختلفان والمحرکان مختلفان اقول اشارة
الی ما استبان فی المقدمة الثانیة وهو کون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب
القوابل وقوله فان حرکا جمیعها من مبدأ مفروض حرکات بغیر نهایة عرض
ما ذکرناه اقول تقریر البرهان بالاحالة الی ما مر وهو انه یلزم من ذلک
وقوع التفاوت فی الجانب الذی فرض غیر متناه ویلزم منه تناهی الاقل لما مر و
قوله وان حرک الاصغر حرکات متناهیة کانت الزیادة علی حرکاتها علی نسبة
متناهیة فکان الجمیع متناهیا اقول تتمیم لهذا البرهان وانما احتاج الی ذلک
لان اللازم مما مر لیس الا وجوب تناهی الحرکات الصادرة عن الجسم الاصغر لو کان
ذلک فی الجهة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حیث هی غیر متناهیة
فعلا متناهیا ولم یکن ههنا خلفا لان القوة لیست بواحدة بل انما لزم المحال من حیث
ما ذکره وهو ان تناهی حرکات الاصغر یقتضی تناهی حرکات الاکبر ایضا لکونها
علی نسبة جسمیتهما المتناهیین علی ما مر فی المقدمة الثالثة فهذا تقریر ما فی الکتاب
قد علوانا ذکرنا ان الشیخ یرید بیان امتناع کون القوی الجسمانیة غیر متناهیة

التحريك فنبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعني الذي بالقسر والذي بالطبع
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي
اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب في ذلك لانه لم يقم الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في الجسم لا معاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة
عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات
يقتضيها طباع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس
مما لا ينقسم بانقسامها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان
اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية **اقول** وفي بعض نسخ فهي غير
جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها
لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماويات
فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور
في الفصل المتقدم ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني
يكون مفارقا فاذن هي مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا
حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة في التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة
بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو
عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت
السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا
عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذى يثبت هو المحرك الاول ويجوز
ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط
ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم
بانه مفارق عقلى وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافى كون العقل مبدأ من وجه آخر
واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك غائى والغاية وان كانت
من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهى من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما
معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهى التحريك
لا دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
متناهى التحريك يحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية
لا على انها يصدر عنه لو انه وحده بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى
على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع فى الاجسام احد هذه
الثلثة فقط **اقول** معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية
فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركة لغير الحركة السماوية
الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلى غير متناهى التحريك
تحرك قوة حالة فى جسم اى يتجدد منه فى تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر
عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد فى
البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى

هو الثابت فقط ثم اعترض افاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير فان جاز فليجز صدور الحركات منه من غير احتياج الى نفس ثم لا يمكن القطع في شيء من القوى بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات في المحرك والحركات في المتحركات فاذن لا بد من متحرك يتجدد احواله وليس هو بعقل لما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب القوة لانها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فيما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا **اقول** هذا بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه غير متناه القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما تحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستحسن ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه تحرك ونقل ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه **اقول** قد مر في بيان كثرة

العقول ان قوماً من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بانه محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحرك بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا

الكثير وان كان لكل كرة محركا ومشوقا خاصا به وتشابه مستعليا من بعض ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيات لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فتقتضي لك ان المبدأ الاول لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي

اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيقتضي لك ان المبدأ الاول لو اوجد الجسم يكون موجدا عن شيئين اي يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجب كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض انت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاكها وكواكبها كثيرة العدد **قوله** هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها عنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك وكثرتها والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطة بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل يكون مركز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وان كان فيه ايضا اختلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحركا للكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضى اختلافات [illegible] فلك الكوكب طولا وعرضا واستقا

راجعة وسريعة وبطيئة او بعداً او قرباً من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك
الاجسام اشكالاً غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها
منضودة في جوف مشتمل عليها هو ثخن فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً
مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من
خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا
لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سائر افلاكها الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى
المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
عن الممثل او المائل بتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجاً والاقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروة واقربهما حضيضاً ماخلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس المركوزة
في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا
المركز يشمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على مثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التفصيل
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين [illegible] منها متوافقة

المراكز للارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على تفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين منطقتى الفلكين العظيمين على ما ظهر للمتأخرين وحيث ان [illegible] التناقص حقيقة محتاجا الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى [illegible] عدد الافلاك ينبغى ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركة الا ان الآراء لم يتفق بعد على كيفية اثباتها على ما سبق ذكره فهذا هو المحصول فى عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصول انك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارجا او فلكا غير محيط بها تدويرا او كوكبا مبدأ هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتم الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول الارض سبيل الافلاك التى هى مركوزة فيها لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك وتزيدك فى ذلك بصيرة ايلك فان تامل حال القمر فى حركته المتضاعفة ورجعته وحال عطارد فى اوجيه فانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان تلك التداوير لم يعرض ذلك كذلك اقول هذا هو المطلوب لان هو معرفة كثرة النفوس المحركة لجملة الافلاك وهو بحث حكمى لذلك قال ويلزمك على اصول الحكماء انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين
العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركة ...
وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها فى وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما الشمس
فان لم يكن محوخيا لا يتراآى فيه الانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح والجبال
موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا فى جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن حكم القطعى ...
مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا ...لوجوده ... واحد ...
نفاياه عن ... الطبيعى فعدد النفوس المحركة على هذا الراى عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكيا ...
شئ هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا تتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب ... ه
ما مكنا ناقيل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة فى الابعاد ... زائدة على صور المتلات ثم ان الشيخ نفى الوهم
الذى هو ... العوام وهو ان الكواكب تتحرك فى الافلاك تحرك الحيتان
فى المياه فان القول بتلك الحركات المقتضى لتكثر الحركات مبنى عليه وذلك انما
بشيئين احدهما ... الحكم المتقدم ودعواه تمانع الخرق والالتيام على الاجسام ...
الحركات المستديرة ... واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض
الى ... بانتقال اجرام الافلاك والثانى برهان حدسى وهو ...
والاعتبار ... ولناة من كرتين ... وجه فى كل دورة من تين و...
كونه فى ... حضيضه ايضا من تين وهو عند كونه فى ...
الشمس ولذلك على ... تدوير عطارد وجه فى كل دورة من تين احدهما
عند كونه ... هذا فى ... العقرب بالتقريب والثانى عند كونه فى اول
الثور ... وجه ... الارض ... بخلاف القمر
فان ... وجه متساويان و موافاة حضيضه ايضا من تين ...

كونه فى اول برجى السرطان والحوت فاذن لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك
والوجه فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك
بحركته وحركة للممثل جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه
فيبقى اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند موافاته الشمس فى اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلى احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من حوالى الجهة التى تلى المركز منه ايضا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنى عشر
جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى فاذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفى
المركز مقابلة الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبل
الاوج من الجانب الآخر فوافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الآخر فاذن المركز
يكون فى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما كان
فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة
المذكورة به فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان
التقدير الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان
من ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد هذا القدر لحركته مثل [illegible] الاكثر [illegible] والبعد [illegible]

فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز
عن اوج المدير نصف دورة استقبل اوج الحامل من الجانب الآخر فوقع المركز عند
حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان بالحقيقة الى الاوج الادنى اقرب من الاوج الاعلى وهما
اول السرطان والجدي تاليهما على التثليث من الاوج الاعلى وعلى التسديس من الاوج
الاولى فهذه حال القمر تظاهر في اوجيها اي في وصوليها الى اوج الحامل مرتين في دورة
واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يقتضي حصوله
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان انتقاله
بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة عليها الى
خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة
النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل
البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة
مركبة الى جهة بين متوسطات الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المركبات
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحرك كانها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ثبت ذلك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين

الی امر تکاثر شئ مستبعد فضلا عن محال تنبیه وتعلم انها کلها فی سبب الحرکة

الشوقیة التشبیهیة علی قیاس واحد وتعلم انه لیس یجوز ان یقال ما ربما یقال ان

السافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه اقول وهذا هو المطلوب الثالث وهو نظر

کثرة العقول فان اختلاف الحرکات یقتضی اختلاف مبادیها المتشوقة تمام وانما یثبت

ذلک بعد ابطال القول بان الفلک السافل انما یتحرک شوقا الی الفلک العالی کما مر

والقائلون به یجعلون اول الافلاک فلکا ساکنا متشوقا غیر مشتاق یقطع

به الاشتیاق وهذا الرأی مما مال الیه ابو البرکات البغدادی واسنده الی بقراط من

القدماء وانما عین الشیخ عنه بقوله وربما یقال اشارة الی انه مذهب لقوم

ولما تقدم ابطال هذا الرأی فی الفصل الثانی عشر من هذا النمط لم یتعرض ههنا

لذلک واذا ثبت انها انما یتحرک شوقا الی متشوقاتها المجردة لا الی الاجسام المحیطة

بها فعلی مذهب القائلین بنفوس تسعة یکون العقول المتشوقة ایضا تسعة

عاشرها العقل المخصوص بالافاضة علی عالم الکون والفساد الذی یسمی العقل

الفعال وعلی المذهب الذی ذهب الشیخ الیه یکون عددها عدد الافلاک

والکواکب بزیادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدلیل هو ما یقطع بان

العقول لیست اقل منه واما کونها اکثر منه فمن المحتمل اذ لم یدل

علی امتناعه دلیل قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحرکاتها ومواضعها بالطبع الا

ولیست من طبیعة واحدة بل هی طبائع شتی وان جمعها کونها بحسب القیاس الی

الطبائع العنصریة طبیعة خامسة اقول وهذا هو المطلوب الرابع وهو

معرفة اختلاف الاجرام العالیة بطبائعها والشیخ استدل علی ذلک باختلاف

الاوضاع والاحیاز والحرکات التی هی مقتضیات الطبائع کما تقدم بیانه فاذن هی مختلفة

بالانواع وکل نوع منها لا یوجد الا فی شخص واحد ویجمعها معنی مشترک یقتضی اشتراکه

فی استدارة الاشکال والحرکات وامتناعها زوالها عن الاحیاز والاشکال وذلک المعنی

طبیعة عامة هی صورة اجرامها یشملها هی التی یسمی بالقیاس الی الطبائع

العنصریة طبیعة خامسة قوله ثم اعلم انه لیس یجوز ان یکون بعضها سببا

قریبا للبعض فی الوجود مادام ابدا بها ثالث اعتبار هو المفارقة ومن ههنا تستوقع

منا بيان لك كله اقول هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اهى اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه جسم فانما يصدر عنه اذا صار بتشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجوب العلة وجدتها بحال الامكان واما الوجود والوجوب فمعلول وجوب العلة ووجوبها ولكن وجوب المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس من السماويات علة للحاوية والمحوى فيه اقول قال الفاضل الشارح هذه الفصل مع خمسة فصول بعدها يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهى ان يتبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما هو حال فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده

متأخراً من وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله غير الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالث
ان الشيئين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى ولو كان
وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة
الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي
بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكناً
لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكناً
لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتاً هي المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده
والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور
الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو
ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يقال كون
عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجباً بغيره وذلك
لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل
المحوي بحيث لا يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم
[illegible] عدمه بالمعنى المذكور [illegible] باستحالة امتناع وجوده
المحوي [illegible] بل ان المحوي يكون واجباً بالغير اذا لم يكن معلولاً للحاوي اما مع
كونه معلولاً للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ولنعد الى المتن ونقول قول
الشيخ فانا فرضناه جسماً الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم فلكياً [illegible] وجود الامكان متضمنة هي [illegible] القياس
فان القياس [illegible] تاليها كلياً غير مخصص [illegible]

لايراده متخصصًا وقصدًا لمزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله
ولها الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى
وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معًا استثناء للتالى على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصًا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا بتشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص
العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء
التالى مفصلا فقال لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوبه اى مع وجوب
الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبًا مع وجوبه كان الملاء المحوى
واجبًا مع وجوبه ايضًا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا
معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن فى نفسه واجب لعلته
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى
فيه وقد ذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا التشخص الحاوى الى قوله على تشخص
المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير
كاف فى هذا [illegible] لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة
واجبًا بعدها والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى
ما لم يجد بالحاوى المتشخص ممكنا لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه
ثم انه لو [illegible] انه [illegible] ذلك لصار البرهان متقضيا لامتناع اسناد شئ [illegible]
الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن [illegible]
ان نفيه العلة كان جسمًا متشخصا حاويا والمعلول [illegible]
واذا تأخر هذا المعلول عن مثل هذه العلة [illegible]
تقرره اذا اقول ان رام احد نظم ما اورده فى المتن [illegible]
[illegible] الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى
[illegible] الى قوله [illegible]
[illegible] الى المتقدم [illegible]

ويسقط عنه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا او ان هذا التقديم والتأخير وقع من غفلة الناسخ والله اعلم وقال ما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعاول في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر

كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن **اقول** لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق فكانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها كان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة فكان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير منوي اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتي وللمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته **وهو تنبيه**

ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم

من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد وعن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لان تحصل الحاوي وجوبا

عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان
المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين
يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه او ان يكون معلولا
بل يجب بعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الذي
وجوب الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين فهو
تقرير الوهم ان يقول لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل
الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك
على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول
بان الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او عن
اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجوب قبل وجوب
المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة
ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي
عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد
ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف
القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى
وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات
عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال
بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان
لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بالشيء مما مر كان اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة

الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوي علة وذلك لانه لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجود
ما يماسه من حصول ذلك التشخص والتحدد ولكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل
كان مع العلة على السوية [illegible] لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما [illegible] الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة
لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو اخص قسميه الخاص بالعلة
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير مقصود ههنا فان المحوي لا يستلزم
الحاوي بحسب ذاته لتجرده من الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم
المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط
بذلك **وهم وتنبيه** ولعلك تريد فتقول اذ خرج عن الاصول التي تقررت
انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر
فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب
الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه
ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحين لم يكن علية ولا معلولية لم يجب
بعدية ولا قبلية فما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبل بالعلية قبلا بالعلية لا بالزمان اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق
مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن
علة واحدة وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته
واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وتم بعود المحذور و
التنبيه للجواب هو الذي سبق مع زيادة ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم**

وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير
واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين
لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد
ممكن ما مع تحديده ان يكون للحد محيطا فيكون ملأ او غير محيطة به فيكون خلاء
اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي علة للمحوي
اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه
التي يكون كصورته او الى جملته **اقول** اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الصورة
او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان
الخلاء حصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة وفي هذه الاشياء
يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجسم **تذنيب** قد استبان انه ليست
الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام
انما يفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هؤلاء
او صورة حتى يوجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون مبادي
لصورلات الاجسام ولا لصورها بل لعلتها يكون معدة لاجسام آخر لصور بما تهيئ
عليها واعراضا **قوله** لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة للمحوي وكان الحكم
بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل النتيجة
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني تمم البيان
بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البيان مع قربه
من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه
انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هي بالقوة فاعلا والفاضل الشارح
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معاً ثم نقضه بان قال نص الشيخ فی النمط السابع علی ان علم الباری تعالی بغيره صور فی
ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشیء الواحد
انما لا يكون فاعلا وقابلا معاً لشیء لان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل
لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الی واحد آخر بالوجوب
والامكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا النفس فانها قابلة
عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسمية جسما آخر لكانت فاعلة
بالنسبة الی ذلك الجسم قابلة بالنسبة الی الصورة الحالة فيها فلا استحالة فاذن التعليل
باطل واما قوله الشيخ نص علی ان علمه تعالی صورة فی ذاته فان كان علی ما ذكره كان للشيخ
ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور
المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك
الصور وبالاعتبار الثانی قابلها علی ان الحق فی ذلك ما سنذكره فی موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهی
كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد تقومها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا تسخن ای شیء اتفق بل
ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا تضیء كل شیء بل ما كان مقابلا
لجرمها وصور تقوم بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن
النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هی نفس انما يكون بذلك
الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم ولم يكن نفسا لذلك
الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعنی المادة
والصورة وهذا قد تقررت فيما مضی وبعد تقرير المقدمات نعود الی المتن ونقول قوله
الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الی المقدمة الاولی وقوله والصور المناسبة
بالاجسام والتی هی كمالية لها يعنی النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

مافيه من امها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا بتوسط الجسم بين الشئ وبين
ماليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى
يوجدهما اولاً ثم يوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور
الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك يتبين
امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر لصور
ما يتحدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك
بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل ما
ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة
لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة
تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك
كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها
وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل** فبان لك

ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشاركه شئ آخر

في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وتبين

ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وتبين

ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا سبب لجسم

الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية

وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط عقليات ثبت وجودها
بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة تحت الاجناس والانواع فاذن هذه
الجواهر ممكنة الوجود اذ وانها معلولة للاول تعالى وفائدة كلامه هذا ويسم الفصل بالهداية
ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السمويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل بينا بالتحصيل

زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها
لان كل جسم سماوي مبدء عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون
الاجرام السماوية تبتدى في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السمويات **اقول** هذا الفصل يشتمل
على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن
المبدء الاول مع صدور السمويات مبدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل
انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان يستند
الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة الفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند
الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك
في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك
فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض
الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مما لم يجزم به ضعيف

زيادة تحصيل ثم من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** اراد ان يبين
كيفية صدور الكثرة عن المبدء الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب
صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام
السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور
جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين
عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل نقول
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه
مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدء الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتب
علة آخر اما على التوالي او بتوسط الغير من علل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر منه

لا واحدا اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه
اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة
عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
الى تلك الاعراض قال الى هذا المعنى اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحدا من

حيثيتين ش تكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان تشتمل حيثيات

مختلفة واعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد واعني ان الصادر
عنه معلول واحد اقول فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وههنا
بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل
ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
وحده شيء وليكن د فيصيران في ثانية المراتب شيئين لا تقدم لاحدهما على الآخر
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معا خامس و
بتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا
تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة
اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في
مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم
كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن هوية اصلا لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعًا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست ذلك الوجود الى المهية وحدها
عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها
بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجوب بالامكان
والوجوب وايضًا اذا اعتبر كون الوجود صادرًا عن الاول قائمًا بذاته لزمه ان يكون
عاقلًا لذاته فاذا اعتبرت نسبته مع الاول لزمه ان يكون عاقلًا للاول فهذه ستة
اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل للمبدأ واحد منها في
اولى المراتب هو الوجود وثلث في ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغائرته
للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان
في ثالثتها وهما الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنًا والتزامًا وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدًا والهوية والامكان يشتركان في انهما
حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان
في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هي التي يعبر عنها بالتثليث
المتوجه في العقل الاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها
حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا
تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهرًا
عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدأ
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر
عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع
الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو العقل
الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددًا امكن استناد جميع الثوابت اليها بل هي عقل
آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته
امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الماهية
والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له
هي الاربعة التي ذكرها لا غير **قوله** فيكون بماله من عقله الاول المرتبة وجوده
وبماله من حاله عنده مبدأ لشيء **اقول** اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول
الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ
ووجوبه بوجوده اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو اشارة الى احدى
المذكورتين التي بها صار مبدأ لعقل آخر **قوله** وبماله من ذاته مبدأ لشيء آخر
اقول اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ
للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات
اقول اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما
اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب
المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ
للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة **اقول** لما تبين ان
عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك التي تحته الى حاله
التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول
يشبه العلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ
لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني **اقول** ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر
تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حالة في
ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثاني
صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان
[illegible] في [illegible] موجودين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة
ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود
[illegible] على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط
الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما رأينا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لافاضته تعالى
لوجوده • والمؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه
تعالى جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن
ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم
في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ
خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فاني مجتهد غير واثق بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه التي
وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب
في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها
وان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على مقصوده بل لعمري قد كفى للشيخ حجة في موضع حسرت
السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع الماهيات وما يجري مجراها
والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجبة بها
والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس على

كما ظنه بل هي مما يقع على ما يوقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول مهية صدرت عن
الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من
لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما و الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل
هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء
واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية الحكمية اقول اذا استند مسببان
احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على ان لنظائر
كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي المبرى عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتهما
اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها
اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على
انه لم يتجشم وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يجزم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
صون ثقات سبيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل
الشارح يتحمل مما مر قوله وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا عن اختلاف يجب ان يجب عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
الموجب حيثيات ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا اقول
تقرير الوهم ان يقال لما كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن
يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فسادها بان يقال
انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على
كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات قوله فالاول يبدع جوهرا عقليا
هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر
العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول لما كان
الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي
اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس
الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل
على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول بتوسطه
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ
العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما قرره هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجبها العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل
الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا يستند الى شئ غير
عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا الى ان تبين
ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه
بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه
افادة تصور الجميع معا **اشارة** فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصرى لازما عن العقل
الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك
فى استقرارها ما لم يقترن بها الصور **اقول** يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون
والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل
الاخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعال وذلك
لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب
ان يكون ما هو القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة ولا يكون هناك
شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من التأثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت
هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة
منهما قابلة للتغير والحركة فى حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه
اختلاف فى احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها مادتها مما يؤثر فيه اشتراك
فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
تأثير فى وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيئها للصور المختلفة
ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا فى ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون علل المواد لاجسام آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع
والجنس لا يكون وجودها بالمشاركة من غير علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد
يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي
يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة
الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ
ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي
وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن
بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم
وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افادة اصل وجود المادة
بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر

قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها
بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة **اقول** لما فرغ عن
ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين
انها ايضا يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من
اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تاثير
من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد
خاصة بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذه المفارق صورة خاصة فارتسمت
في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها
والمعلول هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر
لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد من جهة الوجود مما
هو فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يتنوع بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة

الا لامر آخر يرجح اليها وهو الاستعداد فاذن لابد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة المائية قريبة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة منها وهذا هو الاستحقاق

قوله ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك يوجد صورة العناصر **اقول** يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة ما يلي المركز مما يلي المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيل فيدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المشتغلين بهذا العلم يعني الكندي ومن تبعه قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير الى التبرد ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا منه وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار فهو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع حمل عن كل واحد منها مهيتها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد تقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذه العالم **اقول** اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السمويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع ويتوسط لتسخينها ويتوسط السخونة لتحلل الجسم المتسخن واصعاده وبسبب التحلل والصعود لاخراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغيره فاما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيآت الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها وفعاله صارت اذا صارت محركة لهذه الاجرام مازجة بعضها بالبعض كما تشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيآت المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات بين الشيئين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيله

من طريق البرهان أقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اوّلها جوهراً عقلياً هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعياً كان كاملاً غنياً في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجوداً بوسائط كثيرة محدثاً بحدوث مادته كان كمالاته متأخرة عن وجوده فكان محتاجاً الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكاً منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسباباً للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السمويات يقتضي اعترافهم بان السمويات صالحة للعلية ولم يكون اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك بقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستند شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمع اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جواباً نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالاً كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنها بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل

فی نفسه بحیث یمکن ان یصدر عنه تلك الافعال المتکثرة بل انما هو سبب لتعیین کل فعل من تلك الافعال الممکنة الصدور ولکل مادة وتخصیص کل مادة به دون غیره فاذن فامل هذه الصور والقوی مشتمل علی حیثیات غیر منحصرة والاول تعالی متعالٍ عن ذلك فاذن هو جوهر من العقلیات متأخر الوجود عما یقرب من المبدأ الاول بحیث یمکن اشتماله علی امثال هذه الحیثیات ومنها ان اسناد الحوادث الی الاحوال السماویة الحادثة یقتضی استناد تلك الاحوال الی غیرها حتی یتسلسل الاسباب دفعة او یستند شیئ الی ما یسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مکرر وقد تقدم جوابه فافهم

النمط السابع فی التجرید

اقول یرید ان یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانیة بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فیها من المعقولات وکیفیة تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة ایاها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالی جمیع الموجودات الکلیة والجزئیة علی الاشرف من وجوه التعقل وکیفیة وقوع الشر فی الکائنات مع تعقله ایاها من حیث هی خیرات تابعة لذاته التی هی ینبوع الخیر وما یتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجرید لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانیة **تنبیه**

تامل کیف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الهیولی ثم عاد من الاخس فالاخس الی الاشرف حتی بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذکر فی آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان یبتدی فی هذا النمط بالاشارة الی مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتیب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد الیه ومراتب البدو وبعد المبدأ الاول وهی مرتبة العقول من العقل الاول الی الاخیر وبعدها مراتب النفوس السماویة الناطقة من نفس الفلك الاعلی الی نفس الفلك الادنی وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلی الی صور العناصر وبعدها مرتبة الهیولیات من هیولی الفلك الاعلی الی الهیولی المشترکة العنصریة وبها ینتهی مراتب البدو ویکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعیة البسیطة من الفلك الاعلی الی الارض وبعدها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبهذه تنتهي مراتب البدء ويكون بعدها
مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعا والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد
ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب
على التكافؤ منتهيا من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في
نهاية الخسة ومحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة

**التي هي موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تتقوم به بل انما هي ذات
آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية** اقول
لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وبتبعها
وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت في النمط الثالث
من عدم انطباع النفس في الجسم فقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى
كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدل بها على امتناع انطباعها في الجسم
وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم
منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم
مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك
لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان اي هو عمدة برهان هذا الباب

على ما ذكره الشيخ ابى البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة
فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم
وعوارضه ولذلك استدل باستحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت
النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بذاتها لكان لا يعرض للآلة
كلال البتة الا وقد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس و
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك
علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له
من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه
واما اذا وجد قد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه اقول التبصرة
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير المتيقظ كالنائم متيقظا فتسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك
الشئ الحاضر له انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها
فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال انها الفاعل

والقابل لها موجود ان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج ملها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالاتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون احسن تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون احسن احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصرا ولا سمعا والمراد الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديرها ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل ما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد تأدي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازديادها كمالا تمامه هذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية ههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالالة

لكان وجود كمالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا
استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زعم بيانه بان وجود الفعل المشي في صورة ما
معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه مع صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا
قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل
في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر ثم يكون النقصان الثاني مخلا
دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة
بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد
المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر
في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها
الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما
حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج
الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا واما المستعمل
في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي
بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة
تبصرة ثم ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما
القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل

تلك الحال غير مشعور بها كالرائحة الضعيفة اثر القوية اقول يقال خرجت فى اثر فلان
بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوصا الافاعيل
القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال
الموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحرك
الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه
لا يكون مقتضى طبائع العناصر التى يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون
تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها والتنازع والتقاوم
يقتضى الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها
او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن ابصارها او تعمى قوله وقد ان
القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف اقول هذه القضية هى صغرى القياس
وكبريها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة
بدنية فانما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت
تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف
ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة
التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل
ان تلك الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما
بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل الشارح
بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور
يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره فى الحاسة وضعفه زيادة تبصره

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الجسمانية لا تدرك الا آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فان القوى الجسمانية لا يدرك الا آلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانه لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء **اقول** هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء زيادة تبصرة

لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا يتعقل البتة **اقول** هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدايها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغاير الانواع المتفقة بالجنس وبسببها اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء

اما مادى وهو كتغاير الانسان الجزوى للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادى هو
كتغاير الانسان الكلى للانسه من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير
الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها على ما تبين فى النمط
الرابع فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية
ومنفصلة وهى قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم لكانت هى اما دائمة
التعقل لذلك الجسم او غير متعلقة فى وقت من الاوقات واللازم باطل وانما يتبين بابطال
قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى
وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا لملازمة المتصلة المذكورة
قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها اقول هذه اشارة الى المقدمة الاولى
التى ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها
وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها) متصلة اخرى وضع فى مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد
التعقل وفى تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله لانها مادته) اشارة
الى المقدمة الثالثة وهى كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم
ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته
ايضا) اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصول لها متجدد فهو غير الصورة
التى لم يزل له فى مادته لمادته بالعدد) اشارة الى تغاير الصورتين
اعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتى التعقل وعدمه
وهذا التغاير لازم للتالى المذكور وقوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مقرونة
باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد معا) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما
قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون
مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر
فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو
فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة
بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة

التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا لتيها تكون الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائماً او لا يحتمل التعقل اصلاً انتاج لاستلزام المقدمة المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تال تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالى بقسمى المنفصلة معاً لان الحق كون الانسان متعقلاً لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب قال الفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقولة من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة الذى هو جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا ايضاً اعود فنقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وهو ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد كان صادقاً وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذباً فان زاد وقال المعقول من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس مساوياً لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمع فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلاً عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيح فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة باعتبار احد هما عرضاً فى محل مجرد غير

محسوس والآخر جسم محسوسًا الا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعًا وتارة مع فصل آخر
يقومها نوعًا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي
عرض قائم بنفس ما لم يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون
العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها
لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة
لو كانت محلا لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة
ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معًا والاخرى
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء
باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور
باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي المهية في محل واحد الى ومنها قوله الجسم
قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على مهياتها متماثلة وحالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك وعلى غيرها وهذه الاعتراضات
وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها
تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدًا او غير عالمة بشيء منها في وقت
من الاوقات وذلك لبيان الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم
منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها
بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للمصنف

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة
المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد
مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه اصل
قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل
بل كالمركب من شيء كالهيولى او شيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول**
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين والاصل
لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين فهو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن
بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدثها
هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سؤال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها مثل ثباتها انما يكون في موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل
وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثال
هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها **اقول** اي اذا ثبت ان
النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب
فيه ولا [illegible]

والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد
وجودها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها يكونان في ممكنات الوجود
مستفادين عن عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس
هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها كان الباقي منها هيولاها لا
وصورها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون
كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس
اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا
لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام
بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما مر فكانت
هي النفس فقد فرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس
غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات محل بانفرادها على ما مر
قد عرفنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم
ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان
يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا
مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال النفس
ملتحقة بمقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذ بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة
من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان
في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضاً محلاً لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلاً لامكان وجود ماهو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلاً لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه ونقيم منه نوعاً محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس يحدث بسبب استعداده وتهيؤه لذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك لحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة تبقى البدن محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما انما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه للمعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك

فان كان كما كان فسواء آ عقل او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال لها او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التى هى كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد فى ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى ذلك المذهب واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره فى كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فى فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل لذاته فانه صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم فى المبدأ والمعاد حسب ما اشترط فى صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر زيادة

تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **اقول** معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقى ولم يصر ب ناقض مذهبهم وان بقى او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها فى الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هى نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شئ دون شئ او يجعلوا اتصالا واسما به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان لا احالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصل به قائمة **اقول** هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند

تعقلها معقولاً ما تجدد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به وتنبيه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض انه غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً اي معقول كان ثم ذكران هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافاً الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوره قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم لقول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول **اقول** الحشف اردأ التمر وبيق الضرع البالي ايضاً ختم بهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول **اقول** لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولاً وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئاً آخر وبين ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيراً اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض او ما بالقوة معاً بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله

يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجرى هذا المجرى **اقول** تقريره ان هٰهنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر وهذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال تقديره الاول فقط لان تقديره الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبه الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى

تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر **اقول** لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقيني وانما عبر عن المعقولة

بالجلاء الا انها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز
بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان
تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعل
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**
لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول
الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات
فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجوب الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل
الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما فعليا
والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته و
يسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور الموجود
الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز
ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه
قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة
لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان
اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها
في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن
الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب
ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في
وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي
وجود الانفعالات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
عن غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

فإنه بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده

وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده

طولاً وعرضاً **اقول** لما تقرر ان العلم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى

اشارة ادراك الاول للأشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء

مدركاً ومدركاً ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه

من ذاته وبعدهما ادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد

المبادي والمناسب **اقول** للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهيته فلكونه تارة احساساً وتارة تخيلاً وتارة توهماً وتارة تعقلاً اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلاً اتم وجوداً من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلاً وايضاً لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركاً من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علماً تاماً ما بعلته فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة ما او جهة
بل العلم بالعلة يقتضى العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم
بانية العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته
كما هي ولجميع ماسواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل
انحاء كون الشئ مدركا لانه فعلى ذاتي وافضل انحاء كون الشئ مدركا لانه تام
حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها
للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان متعقلا لذاته وهي
عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا
دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهي كانها نقش ورسم عن طائر عقلى لان مخرجها من القوة
الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادى
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشئ الى العلم
بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب
الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف
الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب الكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن تاثيره لذلك في وحدانية ذاته
اقول تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هي صور متباينة متفرقة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول انو...

يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزمك على ذلك
ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير
التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة
التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متأخرة
عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها
بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة ومتبوعها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى
تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول
بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء لما قالوا بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى
فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا
لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن
الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير فى هذه المواضع
الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر له
فقلت العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى
هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير ...

صورة ذلك الصادر التي بها هو هو فاعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء
بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلاً
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها
بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا
تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعني المعلول الاول وعقل الاول له
شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبايناً للاول والثاني متقرراً
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور [illegible] فاذن

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاماً بسيطاً لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده **اقول** تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان تتغير وبين ادراكها على وجه جزئي تتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية ثم قبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات التي تقع فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل كلية وتناولها البرهان والحد بسبب تعقليات معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها فان اتخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها او تركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي يحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد من تلك الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و ما في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل خلاف السابق بهذا
الامر امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد
زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت
الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه
الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه **اقول**
هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير
الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف
الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة
في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته
الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا
وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
قوله منها مثل ان يسود الشيء بعد ما كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة
غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على
تحريك جسم ما فان عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه
فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه
قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما
مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وشجرة وحجارة دخولا ثانيا فانه
ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه
لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر
ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير
بتغير الاحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية
فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث
وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي

لا تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ وهو كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهى يقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما يقتضى الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لحركة فى ذاك فى ان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا قوله وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافة الى شئ من خارج التى يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة فى العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين وبتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئى الذى

يقع تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وجد العلم متعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لن ومّا ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات و يصير الذات موضوعا للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير المخبر تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر
المعقول فقط **نكتة** كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا
وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة
فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشارة الى الصنف الثاني
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر **اقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله
وهو انما حصل من انضياف قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير
على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم
مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فذكره دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال ثم اعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان
الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجمل ان يقع امثال ذلك
في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان
هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك

بتلك الادراكات يكون موضوعا للتغير لا محالة واما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن
ان يدرك الا بالعقل والمدرك لها على هذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان
يدركها من جهة ما هي على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط
يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان

ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث
هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول
صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل واحدا بعد واحد فصار الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهنا يظهر
معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجده الاول بوسط او بغير وسط تتادى قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول

بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل **اقول** هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس بيننا ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا عند نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير
المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون
بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات فالقسمة
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان
الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي
وتولم ما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى احوالها في حركاتها
وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وا
يتأذى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد
وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون
القوى المذكورة لا يغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ
وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض **اقول** لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة

[illegible] ات يفيد اليه ويجب ان تحقق مهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شيء ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن و
البخل وكالآلام وكالغموم وغير ذلك فان تاملت في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتلك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
تلك الاشياء كمالاتها وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث انها
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في مهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان
ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر فيها منه ينقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

سيما

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم
المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا
فى اجزاء العناصر وفى بعض المركبات و فى بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التى تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الخير المحض
الى قوله وفى اوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لها
لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب
قوته الحيوانيتين وتضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة
فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغنى غناءها الا ان تكون بحيث
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة واما مع القول بالايجاب ونفى الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم عن افعاله وارد فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور و على تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم يبحثون عن مهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل فى تلك المهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتتحقق المهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الالام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافى القول بتعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن فى هيئة ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال المتوسط فى الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او سليما كذلك حال النفس فى هيئتها ثلثة حال البالغ فى الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى

من السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة
الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل
السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى
في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة **اقول** لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا وشقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية
وكان السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى
اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما
في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد
كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر جدا كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة
وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين وفي القبح والمرض
الغايتين وفي الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب
فاذن الشر ليس بغالب في ذلك لان الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاخس على
سيجئ بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة يق
هو عرضة لشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي
عباراته واضحة **تنبيه** لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا
يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها انوع اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما
يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الجهل
والرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله واستسمع لهذا فصلا

بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر
وقوله بانه لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اى يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل
والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت
كل شيء فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص
ما لاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول هلا امكن
ان يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى
اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه
شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه
فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على الصفة
المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا **اقول** وهذا الفصل غنى عن الشرح وهم
وتنبيه او لعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمة فهو لازم من
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج
فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان
يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنفع فى الاكثر والتصديق
تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و
الاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان
غير ملائم لذلك الواحد لا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر
ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى
لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن بكليته ليسلم
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال

تنبيه

مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوباً كلياً بل كثير من المقدمات المشهورة التي يجمع عليها ارتياد المصالح العامة فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضعها

اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث ههنا في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولاً بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني الوارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضاً بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا اسلم معاقب من خارج فان ذلك ايضاً يكون حسناً واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضاً حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شراً بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيراً بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت نفعت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل كما يقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شر ما متسو

عند الجمهور فقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك كالاصولية كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه اذ فى ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك مما يبتونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعيد ونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها امر محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص الانسانية على ما مر فى المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبنى على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال لو كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهنا الكريم ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر فى الوجود الا الله والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقا لاصولهم فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافى كونه من القدر لان جميعها الى القدر معللة عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن التخويف اثر كان التعليل به باطلا حتى على ما قاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر عندهم بقطع التعديل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قول عدد
المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب
الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون
او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم** **تنبيه**
انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان
ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم
من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور يجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر
خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة
جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ
لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام
يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه
غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع
والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب
عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتطيا ظهر
الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت
فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع
ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية

اقول العطب الهلاك والقحم الدخول من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم
ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في مرخسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها
اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان
الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها
ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام
على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش
ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة
هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ
فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة
حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد
يؤثر اللذة الوهمية التي بيانها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامته ولدها على لذة
سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي
تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل
فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر
ويقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان
السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الا كل الشارب

الناكح سعيداً اصلاً ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
الاشتراك بين كمالها في المهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

اقول يريد التنبيه على مهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يقيمه
الجمهور للذات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاضدادها فذكر ان اللذة هي
ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه اما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معاً لفقدان لفظ يدل
على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو منه المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمستلذ ووصوله
اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً
بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك

والخير هٰهنا اعني المقيس الى الغير هو حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له
اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة
بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك
لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة

التي هي معها كمال وخير فهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم يكون ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور مهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية اللذة والالم مع كونهما غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة اقول

مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يتحصل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي يتعلق بها الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند [illegible] العاقل قابلا اما قوته بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عنده [illegible] متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية وارادته فعاله ومن العقليات [illegible] ووفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف

البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شئ ما انما هو الكمال الذى يختص به وينحو باستعداده الاول وكل لذة فانها يتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك **اقول** اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير والشئ لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما صرح اما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذى ينحوه ذلك الشئ باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعد لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وصرح بكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فيجاب بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة **اقول** الوصب المرض الطويل نتج وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل وان استقرار المحسوسات يذهل النفس

عن احساسها والتنبيه على انهما مع القصد المقتضي للادراك لذيذان حسّاً

تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكره كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي

اشتهاءً سابقاً وليس ذلك طاعناً فيما سلف لانه ليس خيراً في تلك الحال اذ ليس يشعر

الحس من حيث هو خير له اقول كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب

عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما

اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض لو ارد عليه

بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتلذذ ولما لم يكن

هذا النقض مذهوباً اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة

بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه

اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطفت توهمه زدنا

فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك

فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة

اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جداً يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد منهما

اذا زالت مانعه عادت لذته وشهوته ويتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه اقول

عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن

ان يزاد فيه قيداً فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد

للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء

المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ

بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب الملائم ويكون

القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما

في الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم اقول

يريد ان ينبه على حال الالم ايضاً فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ

عند عدم الادراك فالالم ايضاً لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك

به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقيناً ولكن اذا لم يقع المعنى

الذي تسمى ذوقاً جاز ان لا تجد اليها شوقاً وكذلك قد يصح بثبوت اذى ما يقيناً

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقاسات كان في التجوز ان لا يعبر عنها بالعبارة الاخرى

مثال الاول حال العنينين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب
الاسقام عند الحمية اقول يريد بيان ان العلم بوجوب اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب
الشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية
لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة
المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل
على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل
لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان
ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في
مفهوم اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو
بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكها متفاوتة فكمال الشهوية
مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل
ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكمال
القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل للمغضوب
عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه وما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى
وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه
ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدئا
فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما [illegible] الكمال
عن الشوب والحسي [illegible] فهذا هو الحسية محصور
في قلة وان كثرت [illegible] والاضعف ومعلوم [illegible] العقلية الى [illegible] نسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية
نسبة الجلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبتا الادراكين

اقول يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يجد لذيذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك ما وفعلية الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذات المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللذين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية حلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التلذذ بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها ثم للجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلق [illegible] المرتبة اعنى الوجود كله مثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون و[illegible] على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز [illegible] عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس [illegible] هذا الكمال وبحصول هذا الكمال له فاذن هي [illegible] العقلية ثم اذا قايسنا بين [illegible] اعنى العقلية و[illegible] من حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر [illegible] بل الى كنه المعقول يعقل الحقيقة المكتنفة [illegible] كما هي [illegible] يات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضرها فاذن الادراك العقلي [illegible] الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل [illegible] هي وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها [illegible] بينها والمدركات بالحواس محصورة في

اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوة بين المختلفين
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم
من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر عن بعض فيجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علي وقال ايضا انا
نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندري اهي
ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة
والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هي تلك الحالة
بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها
فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن
حصول الشيء عند حصوله والجواب عن الاول انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا
وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير
حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما
وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش
في اطلاق الاسم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا بان
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل عالم بالمعلومات

العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول عدة
العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط
فلا نسلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يحصلوا الا مسائل
معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك
الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذ كنت في البدن
في شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم
ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه **اقول** يريد ان ينبه
على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة
للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور
وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق
الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق
وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجودة فينا غير متعلق بها واحال
بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات
الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما
اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها
لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي
كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة
كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل في توليها فراغ فادركت
من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار
الروحانية فوق الم النار الجسمانية **اقول** يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة
لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم
بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة
تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي
يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها
التعذب **اقول** يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة وهي

ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الاصول المضادة للكمالات
فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي
اسباب لنقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
العملية فتصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا
فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي هو صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت
النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة
وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة
من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطؤه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة
الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبلة بجنبة من هذا العذاب
وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما القي به عليهم من الحق فالبلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء **اقول** يريد ان يبين في هذا الفصل بين
الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق
الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان حكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس
باولى والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا فاما
انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت
جاحدة لكمالها من حيث المرضية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت

بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء
اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت
عنهم وانما حصل لهم ذلك الشوق باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوء حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما
فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة
هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام في عيش ابله اي قليل الغموم
فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمال لانهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل
الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان
فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وح تصير من
اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي
عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي
ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتحصيل
بذلك الالتذاذ بها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب فتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تلبية** والعارفون

المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها **قوله** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبا
بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا
الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم

اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء **اقول** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكراً روحانياً يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب المحمدة والمنافسة اقنعه ما بلغ الغرض فهذا حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضرباً مبرحاً اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيء غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البلة فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البلة في هذا الفصل فاعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس

انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء
فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله
عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام أخر
ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير
فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب
الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن
لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا
فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو
اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يلحقهم
تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها الانفس
لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأت وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن
بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده
وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا لمزاج الجوهر المسمى روحا
الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي
التعلق المذكور بها الى استعداد الاتصال المستعد الذي للعارفين ولي في اكثر
هذه المواضع نظر **قوله** فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان الحيوان

واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من
الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا
فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا
اقول وهذا هو المذهب الثانى وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال
لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل
مزاج بدنى يحدث فانما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان للحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هى التى تدبر البدن و
تتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى بذاتها ولا تتصرف فى البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثانى حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله
بزمان او بعده بزمان فان اتصل به فى تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثانى قد
حدث فى تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث فى تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات متساوية او يكون
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون
بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها
وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثانى يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة فى استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضى
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع
وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هف والثانى يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى
التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعد
للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث

لبعض الاجزاء لنفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة لها دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى اولا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد لها او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله شرائط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك

التام فقط تعلی القاعدة المذکورة یکون ابتهاجه بذاته اکمل الابتهاجات علی الاطلاق واعلم ان کل خیر عند المؤثر والادراک المؤثر من حیث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمی عشقا وکلما کان الادراک اتم والمدرک اشد خیریة کان العشق اشد والادراک التام لا یکون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا یکون الا مع الوصول التام ویکون ذلک علی ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هی المعشوقة ثم لما کان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما یشتبه احدهما بالآخر اشار الی الشوق ایضا وذکر انه الحرکة الی تتمیم هذا الابتهاج ولا یتصور ذلک الا اذا کان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقیقی للاول تعالی لحصول معناه هناک فانه الخیر المطلق وادراکه لذاته اتم الادراکات ولم یتحاش عن اطلاق هذا اللفظ علیه وان کان غیر مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل فی عرف الالهیین من الحکماء والمحققین من اهل الذوق ونزهه تعالی عن الشوق اذ لا یمکن ان یغیب عنه شیء وبین انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غیره وقوع کثرة فیه وانه معشوق ایضا لغیره بحسب ادراک الغیر له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان کان هو الادراک کان قولکم ادراک الکامل یوجب حبه استدلالا بالشیء علی نفسه وان کان غیره کان ادراک الاول لکماله مخالفا لادراک غیره لکمال آخر والمختلفات لا یجب اشتراکها فی الاحکام فاذن یجوز ان یکون ادراک الغیر موجبا للحب وادراکه تعالی غیر موجب له والجواب ان الحب لیس هو الادراک فقط بل هو ادراک المؤثر من حیث هو مؤثر وادراک الکمال انما یوجب حبه لکون الکمال مؤثرا ولما کان الکمال وادراکه موجودین للاول تعالی حکم بثبوت الحب هناک

قوله ویتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حیث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلیة القدسیة فلیس ینسب الی الاولی الحق ولا الی النائلین من خلص اولیائه القدسیین شوق **اقول** هذه هی المرتبة الثانیة وهی مرتبة العقول وانما لا ینسب الشوق الیها لبرائتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتین مرتبة العشاق المشتاقین فهم من حیث هم عشاق قد نالوا نیلا ما فهم ملتذون ومن حیث هم مشتاقون فقد یکون لاصناف منهم اذی ما ولما کان الاذی من قبله کان الاذی

اللذيذ او قد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة حين احال اذى
الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه ومثل هذا الشوق مبدأ
حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقه البهجة والنفوس
البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة
مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى **اقول** هذه هى
المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت
فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معاً وبحسب الشوق الاذى وذكر ان
الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذاً والاذى الذى يصل من المعشوق
الى العاشق انما يكون عنده لذيذاً لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول
الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك
تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا
عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس لا يتميز بينهما
لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقى ظاهر **قوله** ويتلو هذه النفوس
نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم
يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها
المنكوسة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة
المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها فى المعاد على
ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت فى الامور وتاملتها وجدت لكل شئ
من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً
او ارادياً اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه جملة
وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر
فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على
ثبوتهما لباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على
العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وغير ذلك بل على

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها و مشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

اقول لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات

يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم

فقد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم

يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضل الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تخص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وشرح عليك فيما تسمعه قصة سلامان

وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان طقت **اقول** سير الحديث اي اتى على ولاته فلان سير الحديث اذا كان جيد ايساق له وسلامان نطيحه واسم لموضع

وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم يقال ابسلت فلانا اذا اسلمته الى الهلكة او رهينة
والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الخل قال الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان ماذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء ويكون اختصاصا
بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه
فاذا تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك
الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه
هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر مطالب لا ينالها الا شيئا فشيئا يظهر بذلك
النيل على كمال بعض كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على
مطلوبه ذلك وتطبيق ماجرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان في امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه
سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة
والقطى من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل
يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره بمعرفة
بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين
فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحدها
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما
هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف

عليه

عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر
ملك لليونان والروم والمصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له من
نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والالتذاذ بها بمعاشرتها ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما
واعطاهما ما شاءه واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فيعذب
بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك
الذي يرشح له مع عشقه ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما يد صاحبه والقيا نفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه
الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك
راجيا لوصولها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم
يدعوه لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن
من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء
لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو المفيض الذي يفيض عليه عما فوقه و
سلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو
القوة البدنية الحيوانية التي تستكمل بها النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال

نيلها الى اللذات الابدية ونسبة ابسال الى الفحول تعلقها الى غير النفس المتعينة بمادتها
بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية
البعيدة عن الحق واهلاكهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق
مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن
الانحطاط ورجوع سلامان الى بيته التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
والقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج
واما النفس فلمتابعتها اياه وخلاص سلامان بقائها بعد البدن واطلاعها على صنائع
الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصوله
الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان فهذا
تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به
درجة العارف في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه
ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها
عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة
من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان
ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال
له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شفيقين وكان ابسال اصغرهما
سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا
وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي
لك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشقها
فانقبض ابسال عن ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي
فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة دوني
بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل
ابسال اليها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال

وقال فى نفسه ان الابكار الخفرات لا تفعل مثل ذلك وقد تغيم السماء فى الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوءه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انى اريد ان افتح لك البلاد فانى قادر على لذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه فكان اول ذى قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع ابسال الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقة فابى وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابساله اليه فى جيوشه وفرقت المرأة فى رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه فى المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمت حلمة ثديها واغتذى الى ان انتعش وعوفى ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكرا على الاعداء وبددهم واسر عظيمتهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخة وطاعمة واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخوه واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظرى المرقى الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها فى العرفان ان كانت ترتقى الى كمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها فى تحصيل مادتها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التى املكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التى تسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتح البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول

ذوی القرنین لانه لقب لمن تملک الخافقین وبعض الجیش له انقطاع الحسیة والخیالیة والوهمیة عنها عند عروجها الی الملأ الاعلی وضمور تلک القوی لعدم التفاتها الیها وتعذیتها بلبن الوحش افاضة الکمال علیه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده واضطراب النفس عند اهمالها تدبیرها شغلا بما فوقها ورجوعه الی اخیه التفات العقل الی انتظام مصالحها فی تدبیرها البدن والطابخ هو القوة الغضبیة المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهویة الجاذبة لما یحتاج الیه البدن وتواطؤهم علی هلاک ابسال اشارة الی اضمحلال العقل فی ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة ایاهما لازدیاد الاحتیاج بسبب الضعف والعجز واهلاک سلامان ایاهم ترک النفس استعمال القوی البدنیة آخر الامر وزوال هیجان الغضب والشهوة وانکسار غادیتهما واعتزال الملک وتفویضه الی غیره انقطاع تدبیره عن البدن وصیرورة البدن بحسب تصرف غیرها وهذا التأویل مطابق لما ذکره الشیخ ومما یؤیده انه قصد هذه القصة انه ذکر فی رسالته فی القضاء والقدر قصة سلامان وذکر فیها حدیث لمعان البرق من الغیم المظلم الذی اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتی اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشیخ لئلا یطول الکتاب **تنبیه** المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم الزاهد والمواظب علی فعل العبادات من القیام والصیام ونحوهما یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف وقد یترکب هذه مع بعض **اقول** طالب الشیء یبتدی باعراض عما یعتقد انه یبعد عن المطلوب ثم یستعقبه باقبال علی ما یعتقد انه یقرب الیه وینتهی عند وجدان المطلوب فطالب الحق یلزمه فی الابتداء ان یعرض عما سوی الحق لا سیما ما یشغله عن الطلب اعنی المتاع الدنیا وطیباتها ثم یقبل علی ما یعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هی العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبری والتولی باعتبار ثم اذا وجد الحق فاول درجات عرفانه هی المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هی هذه الثلث ولذلک ابتدء الشیخ بتعریفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد فی الاشخاص علی سبیل الانفراد وقد توجد علی سبیل الاجتماع وذلک بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائیة

يكون ثلثة والثلاثية يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لاينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس **اقول** هذا اشارة الى وجوه التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليمانز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملاً لما خذ اجرته فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثاراً لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقاراً لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى اراداته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى شيئاً اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا ينازع العقل ولا يزاحم الشرحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير

القدير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت
عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا
الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم **اقول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة
لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل
آخر ومعاونة وهي ان يعين كل واحد صاحبه من عمل بازاء ما يأخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج
في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك
الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة
وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي
ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع نبي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي بان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية فلما يكون يقينية فلا تكون ثابتة لو جب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات او ما يجري مجريها فاذن يجب ان يكون الشرع داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى ايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى القوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف بمتمثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي

واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم ان المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء والاضداد هم من السحرة كما سيجئ فى النمط العاشر وتمييز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الشر والخير عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان الانسان العاصى لمعصيته تقتضى سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان تقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل بعض الاسنان مثلا بالصلاحية للمضغ التى هى غايتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثانى فبان تقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهى مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس هى المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري فان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرهبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه

اقول لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فانجراهو

الی جناب الحق لیس هو الحق ذاته قلنا مراده لیس ان العارف لا یقصد فی تعبده غیر الحق مطلقا بل هو ان العارف لا یقصد غیر الحق بالذات انما یقصد الحق بالذات و یقصد ان قصد غیره بالعرض ولاجل الحق کما مر فهذا الحکم من حیث یلاحظه العارف نفسه بالقیاس الی الحق الاول الذی هو مراده لذاته ثم اذا لوحظه کل واحد من الحق والعبادة بالقیاس الی الآخر وجد استناد العبادة الی الحق الاول واجبا من الجهتین اما باعتبار ملاحظة الحق بالقیاس الی العبادة فلما ذکره فی قوله ولانه مستحق للعبادة اما باعتبار ملاحظة العبادة بالقیاس الی الحق فلما ذکره فی قوله ولانها نسبة شریفة الیه وذکر الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان تعبد العارفین یکون اما لذات الحق او الصفة من صفاته او لتکمیل انفسهم وهی طبقات ثلث مترتبة اشار الشیخ الی الاول بقوله و تعبده له فقط والی الثانیة بقوله ولانه مستحق للعبادة والی الثالثة بقوله ولانها نسبة شریفة الیه اقول فی هذا التفسیر تجویز ان یکون للعارف معبود بالذات غیر الحق و باقی الفصل یدل علی خلافه ثم ان الشیخ اشار الی ان کون غرض العارف مخالفا لاغراض غیره بقوله لا لرغبة او رهبة ای لا لرغبة فی الثواب او رهبة من العقاب و بین فساد کون ذلک غرضا بالقیاس للعارف بقوله وان کانتا ای وان کانتا الرغبة او الرهبة المذکورتان غایتین للعباد فیکون الثواب المرغوب فیه والعقاب المرهوب عنه هو الداعی الی عبادة الحق وفیهما مطلوب عابد الحق ویکون الحق غیر الغایة بل هو الواسطة الی نیل الثواب او الخلاص من العقاب الذی هو الغایة وهو المطلوب فیکون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح ومن الناس من احال القول بکون الله تعالی مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممکنات لانها تقتضی ترجیح احد طرفی المراد علی الآخر وذلک لا یعقل الا فی الممکنات قال والشیخ ایضا برهن فی اول النمط السادس ان کل من یرید شیئا فلابد وان یکون حصوله للمرید اولی من عدمه ویکون المقصود بالقصد الاول هو ذلک الحصول و یعنی عنه ان کل مرید مستکمل فاذن کل من اراد الله تعالی لم یکن مراده هو الله تعالی بل استکمال ذاته ثم اجاب عنهما بانها مصادرة علی المطلوب لانهما مبنیان علی ان الارادة لا تتعلق الا بالممکن ولا بما یستکمل به المرید وهو

ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا بشيء غيره وايضاً اقول في بيانه
ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد واكمال المريد لا تتعلق
الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد
كذلك فاذن سقطت الاعتراضات **اشارة** المستحل توسط الحق مرحوم من وجه
فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفتها مع اللذات المخدجة فهو
حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس
الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة
على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين
على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى
ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح
بهي واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه
والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها
مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولاً
له بحسب وعده **اقول** المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اي احكمته التجارب
فهو محنك ومحتنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل على الشيء مواظباً وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي
واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجعل الحق واسطة
في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة
من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الفصل والتشبيه لطائف
كثيرة تتبين للمتأمل فيها منها انه وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئاً فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق به يده مطلوبة او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد يشبه كونه مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان تارك الاشياء ليستأجل اضعافه اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التنفير البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب عدة الانبياء عم وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم اشارة

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن للنفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد

اقول اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها اعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التى هى الوصول الى الله تعالى ويشرح ما يبتنى لهم من منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصور الكمال الذى لا يحصل بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين بحسب ... بقدر استعداداتهم وانهم يصدق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى او كان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فكل واحد منهما اعتقاد يقينى ... ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى المستعد له المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام ... بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها ولا تتعدى ... مبدأ حركة السر

الى عالم القدس وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى
بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء
والحركة المذكورة ههنا المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها
من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون
النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان
الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترط هنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف
وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول
تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
تأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **اقول** مستن الايثار طريقته
والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق ورخم نوبه اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه الشمائل والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما ذكر قبل الخوض في تفسير
ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيه الرائض و
اجبارها على ما يرتضيه ليمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اخرى اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى

مما يلائمهما فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة
العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة
المبادي والعقلية متحيرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة بالشهوة و الغضب و
اجبارها على ما يقتضيه العقل العملي ان يصير متمرنة على طاعته متأدية في
ائتمرت بامرها وانتهت بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة
بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين ذينك الحالتين حالات
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية
للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفس
الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت
الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة باب الحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس وانه يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
يبتدي من اجل صنفيها وينتهي عند ادقها فهذا ما قوله في الرياضة وارجع
الى المقصد الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك
موقوف على حصول امر وجودي وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط
بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
من جهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة
الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل و
التوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو
ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبيه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن
الا بتلطيفه والسر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل
عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض
الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر
مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها
بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا الى الحق والا فصارت العبادة سببا
للشقاوة كما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة
هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد والعارف وقوى
نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لا لاعجابها
بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة الصوت
الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة
بها فيتبعها تلك القوى وح تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها
يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
منتبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس
الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون
النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة
احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ
من لا يتعظ لا ينجع فان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها
واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة
على كمال ما يقصد القائل غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ

فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان طين الصوت
يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها
نحو الامتناع عن القبول كذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس تناسب كل
صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها فى المعالجات
الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة ... تلك المناسبات وواحد
يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع
للمريد للسلوك سيرعته واعلم ان نفس الكلام الواعظة يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكمية
والكيفية وفى اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما
شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق
الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى
هو الذى يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر
اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدأه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته
ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثانى مما نقيضه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها
القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو
يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيا ... عما سوى
... جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك ... الاشتغال ... الحقيقى
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن ... وقيل
من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة
والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها
بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهى المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه

وجدانا وجد الیه ووجد علیه ثم انه یکثر علیه هذه الغواشی اذا امعن فی الارتیاض
اقول عن الشیء اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق ومیضا او مضیٰ
لمع لمعانا خفیفا غیر معترض فی نواحی الغیم والشیخ اشار فی هذا الفصل الی اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما یحصل بعد حصول شیء من الاستعداد الکسبی بالارادة و
الریاضة وتتزائد بتزائد الاستعداد وقد لاحظوا فی تسمیتہ بالوقت قول النبی
صلعم لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل والوجدان اللذان
یکتنفان الوقت لا یتساویان لان الاول حزن علی استبطاء الوجدان والآخر اسف
علی فواته اشارة ثم انه لیتوغل فی ذلک حتی یغشاه فی غیر الارتیاض فکلما لمح شیئا
عاج منه الی جانب القدس یتذکر من امره امرا فغشیه غاش فیکاد یری الحق فی کل
شیء اقول اوغل ای سار سریعا وامعن فیه وتوغل فی الارض ای سار فیها فابعد
منه ویوجد فی بعض النسخ بالوجهین ای لیوغل ولیتوغل ولمحه ای ابصره بنظر
خفیة وعاج عنه ای رجع وانثنی عنه وعاج به ای اقام به والمعنی ان الاتصال بجانب
القدس اذا صار ملکة فهی مدخل قد یحصل فی غیر حالة الارتیاض الذی لا ان معدا
لحصوله من قبل اشارة ولعله الی هذا الحد یستعلی علیه غواشیه ویزول هو
عن سکینته فیتنبه جلیسه لاستیفازه عن قراره فاذا طالت علیه الریاضة
لم یستفزه غاشیة وهدی للتلبیس فیه اقول علا واستعلی بمعنی والسکینة
الوقار واستقر فی قعدته ای قعد قعودا منتصبا غیر مطمئن واستفزه الخوف
وما یشبهه ای استخفه والتلبیس کالتلبس هو کتمان العیب والسبب فیما ذکره الشیخ
ان الامر العظیم اذا فاجأ الانسان بغتة قد یستفزه لکون النفس غافلة عن هجوم
غیر متأهبة له فینهزم عنه دفعة فاذا توالی واستمر به الف الانسان زال عنه
الاستفزاز لان النفس قد تتأهب تیقنه اذ هی متوقعة لعوده والعارف یمکن
من نفسه الاستفزاز المذکور لاستنکافه عن التراءی بالکمال فلذلک یتوقی کتمان ما یرد
علیه ویستعمل التلبیس فیه اشارة ثم انه لتبلغ به الریاضة مبلغا ینقلب
له وقته سکینة فیصیر المخطوف مألوفا والومیض شهابا بینا ویحصل له معارفه
مستقرة کانها صحبة مستمرة ویستمتع فیها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حسران

اسفا **اقول** وفي بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سكينة ينقلب له وفد سكينة
يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر
والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اى واضحا وفي
بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة اى مع الحق الاول اسفا اى
متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل
في هذه المعرفة قل ظهوره عليه فكان هو هو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما
اقول تغلغل الماء في الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام
كان بحيث يقل ظهور ذلك عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانفصال
فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال
بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى
غيره **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج
الى ان يكون له متى شاء **اقول** في بعض النسخ انما يتسنى له اى ينفتح ويتسهل
عليه يقال سناه اى فتحه وسهله **اشارة** ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
امره على مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار
فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون
اقول يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه والعرج اى
مال وانعطف فالتعريج اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف
واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارة** فاذا عبر
الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا **اقول** يقال در اللبن وغيره انصب فاض ومعناه ان العارف اذا
تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو الاتصال بالحق دائما
وانما صار سره الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر
الحق بالارادة فلتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج نفسه
لما بها من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه

فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي

تزينها وهنالك يحق الوصول **اقول** هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي

درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند المحو والفناء في

التوحيد على ماسيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم

الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها

ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ

من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقط لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون

الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة

بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان

بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة

متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق

وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجهة اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجهة

فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي

فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات

المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة

من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها

ايضا ابتداء ووسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة

تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اولا الاتصال

المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول

معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدأ به السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها

ازديادا الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس

اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب

وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة

واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما يتنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فان الزهد مؤد الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليقوى المطمئنة على افعالها الخاصة بإمانة الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقبه باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد انتفى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون مؤديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك الى الوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم المخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهية الى الواحد ثم وقوف **اقول** قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتذكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما

على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض تحريك شئ ينفصل عنه شيئا مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية والانقطاع شئ عن شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالات فالعرفان مبتدى من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتنحية عن سوى الحق والاتصال ثم ترك لتوخى الكمال لاجل ذاته ثم رافض للذاته بالكلية فهى درجات التزكية واما التخلية فسيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى يمتنع ان يابى عنها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق ح بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن فى جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجرى مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية وهى بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد منهما كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شئ غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهناك لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **اشارة** من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين

الى العين دون السامعين للاثر **اقول** العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف فهى لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئاً آخر غيره هذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذى هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هى درجات التحلية بالامور الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست باقل من درجات ما قبله اعنى الدرجات التركية من الامور الخلقية التى يعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله عز وجل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى الاية فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفى هذه سلوك فى الله تعالى وينتهى السلوك بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليماً وتعلماً اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك بالتخيلات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شاننا ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف عنه المقال غير الخيال لما سنبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى فقد تتراآى فى خيالاتهم صور تحاكى محاكاة بعيدة جداً **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع فى بيان

اخلاقهم واحوالهم رقى رجل هش بش اى طليق الوجه طيب بسام اى كثير التبسم
والتنبيه المشهور ويقابله التأمل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى قريبة
الاشتقاق من لفظ سواء ودورية قواعلة اوما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل
ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثران
لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من
هجوم شئ ولا حزن من فوات شئ واليه اشار عز وجل من قائل ورضوان من الله اكبر
ومنه يتبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له
احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات
انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول
فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة
القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هش خلق الله ببهجته
اقول الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دوية فى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر
وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه الهم شغله وازعجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فانقلع وتاح له
اى قدر وفى رواية باح اى ظهر رقى باح بسره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا
لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ اضعف
ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون فى اوقات توجه سره الى الحق
اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب اما من
جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده او من جهة حركة سره كما ان يتمائل فى فكره
فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل
يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق
والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين
احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره
اما لنقصها واما لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
ما يرد عليه فلا يحس بشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى

الامرين معا فلا يميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند
الانصراف فلانه يكون حينئذ هش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة

تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح لا بعنف معيّر واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله **اقول**
لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس
التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي
استهامه وغيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة
ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا
عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيرا مر الوالد لولده وذلك لشفقته على
جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسيره غيره عليه من غير اهله قال الفاضل الشارح
قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو
غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول**
الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون
اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان و
الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة
وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ
وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من
الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف
القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما يستوي عنده التفل والعطر
بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق

وربما اصغی الی الزینة واجب من کل جنس عقیلة وکره الخداج والسقط وذلک عند
ما یعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو یرتاد البهاء فی کل شئ لانه مزیة خطوة
من العنایة الاولی واقرب الی ان یکون من قبیل ما عکف علیه بهواه وقد یختلف هذا
فی عارفین وقد یختلف فی عارف بحسب وقتین اقول یقال تقشف الرجل اذا لوحته
الشمس او الفقر فتغیر واصابه تقشف والمتقشف الذی یتبلغ بالقوت وبالمرقع
والترفه النعمة ای الطفته وهو ثقل بین الثقل ای غیر متطیب واصغی الیه ای مال
وعقیلة کل شئ اکرمه وعقیلة البحر درة والخداج النقصان والسقط ردی
المتاع وارتاد ای طلب مع اختلاف فی مجئ وذهاب البهاء والبهاء الحسن والمزیة
الفضیلة وخطیت المرأة عند الزوج خطوة بالضم والکسر ای قربا ومنزلة وعکف
علیه ای اقبل علیه مواظبا والمعنی ظاهر وفی قوله لانه مزیة خطوة من العنایة
الاولی واقرب الی ان یکون من قبیل ما عکف علیه بهواه وجهان من السبب
بمیل العارف الیها احدهما فضل العنایة والثانی مناسبة للامر القدسی تنبیه
والعارف ربما ذهل فیما یصار به فغفل عن کل شئ فهو فی حکم من لا یکلف وکیف
والتکلیف لمن یعقل التکلیف حال ما یعقله ولمن اجترح بخطیئة ان لم یعقل التکلیف
اقول اجترح ای اکتسب والمراد ان العارف ربما ذهل فی حال اتصاله بالعالم
القدس من هذا العالم فغفل عن کل ما فی هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتکالیف
الشرعیة فهو لا یصیر بذلک مناثما لانه فی حکم من لا یکلف لان التکلیف لا یتعلق
الا بمن یعقل التکلیف فی وقت یعقله ذلک او بمن یاثم بترک التکلیف ان لم یعقل
التکلیف کالنائمین والغافلین والصبیان الذین هم فی حکم المکلفین اشارة
جل جناب الحق عن ان یکون شریعة لکل وارد او یطلع علیه الا واحد بعد واحد
ولذلک فان ما یشتمل علیه هذا الفن ضحکة للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه
فاشمأز عنه فلیتهم نفسه لعلها لا تناسبه وکل میسر لما خلق له اقول
الشریعة مورد الشاربة واشمأز عنه ای تقبض تقبض المدعو المراد تنکر
قلة عدد الواصلین الی الحق والاشارة الی ان سبب انکار الجمهور للامر المذکور
فی هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والی هذا النوع من الکمال

ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتاد فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما رزئت ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزيئة وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة **اقول** الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واجدة لما تتغذى بها اعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر
الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية **اقول**
نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واشار
بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس و
البدن قد ينفعل عن هيأت تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزع اليها احتيج اليها اولم يحتج
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقعت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون
ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن
لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضادة مسقط للقوة ولا وجود
له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة
وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة
وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مبعادا لمذهب الطبيعة **اقول**
السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية
الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها
التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفانى
والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان
فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له
اما المرضى فمخالف لهما والسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية
فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو
تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى
الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة
اشد والثانى راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل
الاركان وتغذى للحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها
اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون في البدن
الذي يقتضي ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك
الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه
خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويجيء بيانه في فصل بعده

تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى
حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب
او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي يعرض له سلاطة
او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم
مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل
الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعنّ اعترض
والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت يق اولبته معروفا والسلاطة القهر
واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض
الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية
لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح
المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان
فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي يعرض له وتحركه

اعتراز بالحق او حمية الالهية اشد مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشير او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل وبين سببها فى ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان ينال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب الهمة النصح اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فستبصر فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع اللهم الا مانع يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم فى نفسه بالمتخيلة وفى حفظه وذكره بالمتذكرة وفى كونه مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجئ بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة

كما النفوس معها ابدا انتا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما احتفاصارللاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى يحتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا **اقول** القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر الشيخ اعادها فى هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات الحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك تقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قال بارتسامهما معا فى شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائرها تعدية الى قوله كمالا ما متعلق به وخبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلى والآخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى ولفظة مستوره تورد فى بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى

هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة لنفوس ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما
جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشائين حكمة بحثية صرفة
وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها
متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما اشار اليه مما يجتمع
من ذلك تقول له فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من
رأي المشائين وتقول له والنقشان معًا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ والنقشان
معا وهو الظاهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأي
الاول او النقشان معا بحسب الرأي الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر
ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا زيدنك استبصارا **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل
ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد
وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب
في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة
فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر
فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اختل
العقل النفساني دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها الى آلة ثم عرض ايضا
لشيء آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها
التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها
خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به **اقول** الموعود

فی الفصل السابق مبنی علی مقدمات منها ما ذکرہ فی هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعیلها یمنعها عن الاشتغال بغیر تلک الافاعیل وهو المراد من قوله
قوی النفس الانسانیة متجاذبة متنازعة ومثل بالشهوة والغضب ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما کان تعلق المطلوب بالمثال الاخر اکثر اعادہ لتذکر احکامه
وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس
الباطن الی الحس الظاهر امال العقل الیه ای جعل له الانجذاب الفکر الذی هو آلة
العقل فی حرکته العقلیة میلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلک الحرکة
المفتقرة الی الآلة وفی بعض النسخ امال العقل الیه ای امال ذلک الانجذاب العقل
الیه وفی بعض النسخ اضل العقل التة ای اضل فی سلوک سبیله بحرکته تلک ثم
قال وعرض ایضا شئ آخر ای وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفکر فیما یدرکه شئ آخر فهو تخلیتها عن افعالها الخاصة یعنی التعقل ثم ذکر
احکام عکس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و
اذا استمکنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس
الظاهرة ای ضعفت یقال حار الحر والرجل اذا ضعف وانکسر وفی بعض النسخ حارت
ای تحیرت فی امرها والباقی ظاهر **تنبیه** الحس المشترک هو لوح النقش الذی
اذا تمکن منه صار النقش فی حکم المشاهدة وربما زال الناقش الحسی عن الحس وبقیت
صورته هیئته فی الحس المشترک فبقی فی حکم المشاهد دون المتوهم ولیحضر ذکرک
ما قیل لک فی امر القطر النازل خطا مستقیما وانتقاش النقطة الجوالة محیط دائرة
فاذا تمثلت الصورة فی لوح الحس المشترک صارت مشاهدة سواء کان فی ابتداء
حال ارتسامها فیه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها
بعد زوال المحسوس او وقوعها فیه لا من قبل المحسوس ان امکن **اقول** هذه
مقدمة اخری وهی تذکیر ما تقرر فیما مر من فعل الحس المشترک وهو ان المرتسم
فیه یکون مشاهدا ما دام مرتسما فیه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج و
اما من داخل والذی من خارج یحدث مع حدوث السبب کحصول صورة القطر
النازل فی الخیال عن مشاهدته فی المکان الاول فیقع زائلة مع بقاء السبب کبقاء

صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدة فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة فى الخارج والا يشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتها الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق

بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارجى يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن التخيل بزاو يغصبه منه غصبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول** ارتسام الصور فى حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن فى الدوام علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسى فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنى فكانه يبزه عن المتخيلة بزا اى يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة اجرا المتفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه ويشغلانه عن التصرف فى الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعنيها من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتى فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فجر التخيل الى فعله ولوح الصور فى الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بما مر وربما ذكره فى فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا فى الاصل بما ينجذب معها الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر تجذبا بما قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعى ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة
قوية الاستيلاء ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة
فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن
فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر
الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا
يأتي اكثريا وذلك لان للطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في
الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فيجذب النفس
اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها شايعتها الطبيعة
على ما هو فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال
تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء
والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها
الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة في النوم
قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة
ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض
انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وتشغلها ذلك عن الضبط الذي
لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس
المشترك لفتور احد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا
لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين
ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس قوى قوة كانت انفعالها عن المجاذبات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل جدا وكان يفضل
منها للجانب الآخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في
مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ من اثبات ارتسام الصورة في الحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيفها اما على الرواية الاولى فمعناه
ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن الافعال الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات
قليلا بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
بفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها
نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لتنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه

فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس لما طفقية له طبعاً فانه صح معاوق النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح النفس الشواغل منها النقش فى لوح الحس المشترك **اقول** تكون للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس فجأة وسانحة اى جارى والتزحزح التباعد فالمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى وتتادى اثره الى التخيل فتصور التخيل فى الحس المشترك صوراً جزئياً متساوية لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى الحالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض اما تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امراً غريباً منبها يتنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة عنه بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهداً منظوراً او هتافاً او غير ذلك وربما تمكن مثالاً مع فوز الصيغة او كلاماً محصل النظم وربما كان فى اجل الاحوال المرتبة **اقول** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفثت فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل

فی المرضی والمرورین لتوهمهم الفاسد وتخیلهم المنحرف الضعیف ویفعله فی الاولیاء والاخیار نفوسهم القدسیة الشریفة القویة فهذا اول واحق بالوجوه من ذلک وهذا الارتسام یکون مختلفا فی الضعف والشدة فمنه مایکون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه مایکون باستماع صوت هاتف فقد یقال هتف به ای صاح ومنه مایکون بمشاهدة مثال موفور الهیئة او استماع کلام محصل النظم ومنه مایکون فی اجل احوال الزینة وفی بعض النسخ فی اصل احوال الزینة وهو مایعبر عنه بمشاهدة وجه الله الکریم واستماع کلام من غیر واسطة تنبیه ان القوة المتخیلة جبلت محاکیة لکل مایلیها من هیئة ادراکیة او هیئة مزاجیة سریعة النقل من الشئ الی شبهه او الی ضده وبالجملة الی ماهو منه بسبب وللتخصیص اسباب جزئیة لامحالة وان لم یحصلها نحن باعیانها ولو لم یکن هذه القوة علی هذه الجبلة لم یکن لنا مایستعین به فی انتقالات الفکر مستنتجا للحدود الوسطی ومایجری مجراها بوجه وفی تذکر امور منسیة وفی مصالح اخری فهذه القوة یزعجها کل سانح الی هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتشقة فیها حتی یکون قبولها شدید الوضوح متمکن التمثل وذلک صارف عن التلذذ والتردد وضابط للخیال فی موقف مایلوح فیه بقوة کما یفعل الحس ایضا ذلک اقول محاکاة المتخیلة للهیئة الادراکیة کمحاکاتها الخیرات والفضائل بصور جمیلة ومحاکاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاکاتها للهیئة المزاجیة کمحاکاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله مایستعین به فی انتقالات الفکر مستنتجا للحدود الوسطی او مستلیا للحدود الوسطی نسختان اظهرهما الاخر لان طلب الحدود الاوسط لاتسمی استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتیجة منه ومایجری مجری الحدود الوسطی هو الجزء المستثنی فی القیاسات ومایشبه الاوسط فی الاستقراءات والتمثیلات والمصالح الاخر التی ذکرها هی مایقتضیه التعقل والتفکر من الامور الجزئیة التی ینبغی ان یفعل اولا فهذه القوة یعنی المتخیلة یزعجها ای یقلعها ویحرکها بشدة کل سانح من خارج او باطن الی هذا الانتقال او تضبط ای الی ان تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلک السانح فانها

اذا اشتدت او وقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب
الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه
صارف للتخيل عن التلذذ اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب
قداما وورآء كما يفعل الحس ايضا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن
مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم و
اليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في
حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر
فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال والمحاكاة
عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل فيما تباشره من افكارك يقظان فربما
انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى
ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه
وكذلك الى آخر وربما اقتنصت ما ضل من مهمك الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصته
بضرب من التحليل والتأويل **اقول** للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر
تذكره ومتوسط ينتقل عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة
الجأش اى ثابتة شديدة القلب ويكون معنية بها فتحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل
وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن **تذنيب** فما كان
من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظه او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما
او وحيا صريحا او حلما لا يحتاج الى تأويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته

وتأويله احتياج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات

الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير **اقول** الصريح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير

بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي

وانما يكتفي فيه بتناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف

ايضا القياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه

قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة**

انه قد يستعين بعض الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد

القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فتخصص بذلك

قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع

هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل

اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنى عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض

من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او يدهش

اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تمور

فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا متحيرا كانه

اجبار لا طبيعي وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة اذ ذكرتها واكثر ما يؤثر هذا في طباع

من هو بطبعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احرى كالبله من الصبيان

وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس جن فكل ما فيه تحير

وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب حريت ان يعرض ذلك الاتصال

فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني

او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة

الغيب مشاهدة **اقول** يؤثر اي يروى والشد العدو والحثيث السريع ولهث

الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة

والارتعاش الرعدة والرجرجة الاضطراب الدهش التحير وادهشه غيره اي حيره وترقرق

اي تلألأ ولمع وتمور من مار اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام

والممسوس الذي يتخيل له انه به مس من جن ممسوس ويتكلم باشياء اخر والاعتماد على الغيب

وفلان يتكافح بالامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من
يستنطق فى تقدمة معرفة فالشىء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور
المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة
والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير واما اللطخ من سواد براق
فهو لطخ باطن الابهام بالدهن والسواد للتنبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به
الشىء المضىء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التى ترقرق كالزجاجة المدورة المملوة
ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تموه فكالماء الذى يتموج شديدا
فى اناء وغيره بالجاح النفخ او الريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية
فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعية
الى طلب سببه فاذا اتضح جمعت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب
وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ به منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم
المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من
صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
اقول يقال ربأ القوم ربأ اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه
استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر
وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين
اخبار تكاد تأتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا او هلكوا
بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل او الطوفان او خشع لبعضهم
سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا فی اسرار الطبیعة وربما یتأتی لی ان اقتص بعضها علیک **اقول** لما فرغ من بیان الآیات الثلثة المشهورة التی ینتسب الی العارفین وغیرهم من الاولیاء اراد ان ینبه علی اسباب سائر الافعال الموصوفة بخوارق العادة فذکرها فی هذا الفصل وذکر اسبابها فی الفصل الذی یتلوه وانما قال یکادیأتی بقلب العادة ولم یقل بقلب العادة لان تلک الافعال لیست عند من یقف علی عللها الموجبة ایاها بخارقة للعادة انما هی خارقة بالقیاس الی من لا یعرف تلک العلل والموتان علی وزن طوفان موت یقع فی البهائم اما الموتان علی وزن الحیوان هو خلاف مایقابل الحیوان من المعدنیات وهو غیر مناسب لهذا الموضع **تذکرة وتنبیه** الیس قد بان لک ان النفس الناطقة لیست علاقتها مع البدن علاقة الطبائع بل ضربا من علاقة نوع آخر وعلمت ان ممکن هیئة العقل منها وما ینبعه قد یتأدی الی بدنها مع مباینتها له بالجوهر حتی ان وهم الماشی علی جذع معروض فوق فضاء یفعل فی ازلاقه مالا یفعله وهم مثله والجذع علی قرار ویتبع اوهام الناس تغیر مزاج متدرجا او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا یستبعدن ان یکون لبعض النفوس ملکة یتعدی تأثیرها بدنها ویکون لقوتها کانها نفس ما للعالم وکما تؤثر بکیفیة مزاجیة یکون قد اثرت بمبدأ الجمیع صاعدته اذ مبادیها هذه الکیفیات لاسیما فی جرم صار اولی به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسیما وقد علمت انه لیس کل مسخن بحار ولاکل مبرد ببارد فلا یستنکرن ان یکون لبعض النفوس هذه القوة حتی یفعل فی اجرام آخر ینفعل عنه انفعال بدنه ولا یستنکرن ان یتعدی عن قواها الخاصة الی قوی النفس اخری تفعل فیها لاسیما اذا کانت قد شحذت ملکتها بقهر قواها البدنیة التی لها فیقهر شهوة اوغضبا اوخوفا من غیرها **اقول** التذکرة فی هذا الفصل بشیئین احدهما ان النفس الناطقة لیست منطبعة فی البدن انما هی قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غیر تعلق التدبیر والتصرف والآخر ان هیئة الاعتقادات المتمکنة فی النفس وما یتبعها کالظنون والتوهمات بل کالخوف والفرح قد یتأدی الی بدنها مع مباینة النفس بالجوهر للبدن وللهیآت الحاصلة فیه تلک الهیآت النفسانیة وما یؤکد ذلک امران احدهما ان توهم الماشی علی جذع مزلقة اذا کان الجذع فوق فضاء وکان لقا

اذا کان علی فضاء قرار من الارض والثانی ان توهم الانسان قد یغیر مزاجه اما علی التدریج او بغتة فینبسط روحه وینقبض ویحمر لونه ویصفر وقد یبلغ هذا التغیر حدًّا یاخذ البدن الصحیح بسببه فی مرض ما او یاخذ البدن المریض بسببه فی افراق ای بروء وانتعاش یقال افرق المریض من مرضه افراقا ای اقبل واما التنبیه فهو ان تعلم من هذا انه لیس ببعید ان یکون لبعض النفوس ملکة تتجاوز تاثیرها عن بدنه الی سائر الاجسام ویکون تلک النفس لفرط قوتها کانها نفس مدبرة لاکثر اجسام العالم وکما انها تؤثر فی بدنها بکیفیة مزاجیة مباینة الذات لها کذلک تؤثر ایضا فی اجسام العالم بمبادی لجمیع ما مر ذکره فی الفصل المتقدم اعنی تحدث عنها فی تلک الاجسام کیفیات هی مبادی تلک الافعال خصوصا فی جسم صار اولی به لمناسبة تخصه مع بدنه کتلاقه ایاه او اشفاق علیه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا یمکن ان یصدر عن النفس اذ الطبیعة بنفسه ای الجسم لا یقتضی شیئا لا یکون موجودا فیه ولو کان بالاثر فینبغی ان یتذکر انه لیس کل مسخن بحار فان الشعاع مسخن ولیس بحار ولیس کل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة ولیست ببارد انما البارد مادته القابلة لتاثیرها فاذن لا یستنکر وجود نفس یکون لها هذه القوة حتی یفعل فی اجرام غیر بدنها فعلها فی بدنها ویتعلق بابدان غیر بدنها فتؤثر فی قولها تاثیرها فی قوی بدنها خصوصا اذا اشحذت ملکتها بقهر قواها البدنیة ای حدت بقهر تحذرت السکین ای حددتها والمراد انها اذا حصلت لها ملکة یقتدر بها علی قهر قوی بدنها کالشهوة والغضب وغیرهما بسهولة فهی تقتدر بسبب تلک الملکة علی قهر مثل هذه القوی من بدن غیرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا یفید المقصود لان الحکم بکون الوهم مؤثرا فی البدن لا یوجب الحکم بان یکون للنفس التی هی اشرف تاثیر اعظم من تاثیر الوهم وایضا التخیلات التی لاجلها یختلف حال المزاج کالغضب والفرح جسمانیة فالاستدلال بکون القوی الجسمانیة موجبة لتغیرات ما علی تجویز ان یکون للبدن ما قوة یقتضی هذه الافعال الغریبة اولی من الاستدلال بذلک علی تجویز ان یکون للنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بکونها مجردة فان کان المقصود ازالة الاستبعاد فقد کان الحاصل انه لا دلیل عندنا علی صحة هذا المطلوب لا علی

امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه
يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم
والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيأت تحدث فى النفس بواسطة الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قدنسى فى هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب
لما يثبت وطلب اسبابها والا لا يجوز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدعوى المذكورة **اشارة**
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية
تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من كسب
يجعل النفس كالمجردة مسندة الذكا كما يفعل الاولياء الله الابرار **اقول** لما اثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وبين
استنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس ذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون
عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حادثا بكسب
او لا بالكسب فان الاقسام ثلاثة لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيأت النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى
بعينها التشخص الذى يصير به النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طارئ وربما
يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع ومع انه لم يذكر
فى شئ من كتبه [illegible] شبهة فضلا عن حجة والجواب ان [illegible] النفوس البشرية
[illegible] واحد كما في الدلالة على تساويها [illegible]
مما ذكره الشيخ [illegible] بعده [illegible] من كتبه [illegible]
[illegible] ويكون [illegible] فهو [illegible] من الانبياء [illegible]
[illegible] المعنى زيادة على [illegible] جبلته [illegible]
[illegible] فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد
[illegible] **اقول** [illegible]
[illegible] ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب

لایجتمعان الا فی جانب الخیر فلذلک کان ذلک الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذی
یقابله اشارة الاصابة بالعین یکاد ان یکون من هذا القبیل والمبدأ فیه حالة نفسانیة
معجبة یؤثر نهکا فی المتعجب منه بخاصتها وانما یستبعد هذا من یفرض ان یکون المؤثر
فی الاجسام ملاقیا او مرسلا جزءا او منفذ کیفیة فی واسطة ومن تأمل ما اصلناه
استسقط هذا الشرط عن مرتبة الاعتبار اقول النهک النقصان من المرض
وما یشبهه یقال نهکه فلان ای ضنت وضنی ونهکته الحمی ای اضنته ومن یفرض
ای یوجب وانما قال الاصابة بالعین یکاد ان تکون من هذا القبیل ولم یجزم بکونه
من هذا القبیل لانها مما لم یجزم بوجوده بل هی وامثالها من الامور الظنیة
والتاثیر فی الاجسام بالملاقاة کتسخین النار ما تقدرها ومنه جذب المقناطیس
الحدید وبارسال جزء کتبرید الارض والماء ما یلیهما من الهواء وبانفاذ الکیفیة
فی الوسط کتسخین الشمس الماء الذی فی الغدیر بل کانارة الشمس سطح الارض علی
ما یقتضی الرأی العامی تنبیه ان الامور الغریبة تنبعث فی عالم الطبیعة من مبادی
ثلثة احدها الهیئة النفسانیة المذکورة وثانیها خواص الاجسام العنصریة مثل جذب
المقناطیس الحدید بقوة تخصه وثالثها قوی سماویة بینها وبین امزجة اجسام
ارضیة مخصوصة بهیئات وضعیة او بینها وبین قوی نفوس ارضیة مخصوصة
بامور فلکیة فعلیة وانفعالیة مناسبة تستتبع حدوث آثار غریبة والسحر
[illegible] القسم الاول بل [illegible] والکرامات والنیرنجات من قبیل القسم الثانی
[illegible] اقول لما فرغ عن ذکر السبب لجمیع الافعال
[illegible] اتیة حاول ان یبین السبب لسائر الحوادث
[illegible] بحسب اسبابها محصورة فی ثلثة اقسام قسم
یکون [illegible] وقسم یکون مبادیه الاجسام السفلیة وقسم یکون
[illegible] سماویة وحدها کان یکون سبب حادث ارضی ما لم ینضم
الیه قابل مستعد [illegible] وما فی الکتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب
الی [illegible] العنصریة بامر [illegible] النیرنجات و [illegible] جذب المقناطیس الحدید من جملتها
[illegible] الکلام [illegible] النیرنجات وجذب المقناطیس [illegible]

ان يثبت الحكم ولم يذكران ذلك القسم نبه عليه بقوله كذلك في الطلسمات **نصيحة** اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تبتري منكر الكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاء سمعك ما لم يبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وفي القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب

اقول انبرى له اى اعترض له واقبل تمايله والطيش والنزق يكونا والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفشها او اهملتها وزاد اى طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير تنبه بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية**

ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة العادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجرى فيما يؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او ضيعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا **اقول** يقال مخضت اللبن لاخذ زبدته والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة لسرعة والدربة والعادة الجرأة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اى حاد

[illegible] جهة [illegible] ذباب [illegible] عليهما
[illegible] للوضاع من الناس الحمقى [illegible] بالكسر [illegible] ای [illegible]
حديث النفس والاسم منه الوسواس وجرجيه الى كذا اى اسناه [illegible]
والاستقرا اى طلب القرابة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى
وافاع الخزاى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقد انهم بالقياس الى المعارف
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما
خاليين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون
الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل
بصيانتها عن خمس فرق منه اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون
والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين
صفاهم مع الفاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امتحنهم باربعة امور
اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سيرتهم
والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم
فى انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط
البالغ عقلا وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب
وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع فى هذه الصناعة وتغير الحال وتراكم الاشتغال وانا اتوقع ممن
يقع عليه كتابى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولى السداد والرشاد ومنه المبدأ